عبد المجيد الشرفي



مرجعيات الإسلام السياسي





عبد المجيد الشرفي

مرجعيات
الإسلام السياسي



الكتاب: مرجعيات الإسلام السياسي
المؤلف: عبد المجيد الشرفي
عدد الصفحات: 136 صفحة

الترقيم الدولي: 1 -978-9938-886-22

الطبعة الأولى: 2014

الناشر:

التنوير للطباعة والنشر والتوزيع

تونس: 24، نهج سعيد أبو بكر - 1001 تونس
هاتف وفاكس: 0021670315690
بريد إلكتروني: tunis@dar-altanweer.com
لبنان: بيروت - الجناح - مقابل السلطان ابراهيم
سنتر حيدر التجاري - الطابق الثاني - هاتف وفاكس: 009611843340
مصر: القاهرة - وسط البلد - 8 شارع قصر النيل - الدور الأول - شقة 10
هاتف: 0020227738931 - 00201007332225
فاكس: 0020227738932

بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com
موقع إلكتروني: www.dar-altanweer.com

رقم الناشر : 28-472/13

عبد المجيد الشرفي

مرجعيات الإسلام السياسي



تونس - بيروت - القاهرة


مكتبة
الفكر الجديد

1

الحديث عن الإسلام السياسي اليوم هو حديث الساعة، نظرا إلى أنه أثار في البلدان التي انتشر فيها معارك وخصومات وترتبت عليه نتائج عديدة عندما وصل إلى الحكم، وخاصة في تونس وفي مصر.
و«الإسلام السياسي» مفهوم حديث نسبيا، لم يكن معروفا في القديم على كل حال، ولا بد لفهمه من وضعه في إطار تاريخي لكي نتبيّن، على المدى الطويل، ما هي جذوره وما هي خصائصه وما هو مستقبله كذلك. في الوقت الحاضر، إنّما هو مرحلة من مراحل سيرورة كاملة. وحين نرجع إلى الماضي فلا بدّ من وضعه في نطاق نظري عام، وهذا النطاق النظري لا يتعلّق فقط بتاريخ الإسلام بل يتعلّق كذلك بتاريخ كل الحضارات القديمة، ففي هذه الحضارات ما قبل الحديثة كانت كل الأعمال التي تصدر عن البشر بحاجة إلى مبرّرات دينية، وبالخصوص كل القوانين، سواء المكتوبة أو التي تُتداول بصفة شفوية وعن طريق الرواية. كل القوانين التي تنظّم الحياة الاجتماعية كانت في حاجة إلى تبرير ديني، بينما بيّنت العلوم الحديثة للإنسان والمجتمع بما لا يدع مجالا للشك أن الأعمال الصادرة عن البشر هي أعمال تاريخية، نسبية. والرهانات وراء هذه الأحكام وهذه القوانين هي رهانات تاريخية كذلك، يمكن أن تكون طبقية ويمكن أن تكون اقتصادية، اجتماعية، سياسية، إلى غير ذلك.



وفي المجتمع الإسلامي الأول كانت القوانين التي سُنّت في عهد الخلفاء الأوائل، قوانين تستند إلى نوع من البراقماتية والنفعية، ولم تكن في ذهن المعاصرين بحاجة إلى تبرير ديني في البداية، كان هذا يكاد يكون أمرا بديهيا، ولذلك نلاحظ أن فتح العراق مثلا ترتب عليه دخول أراض زراعية غنية شاسعة إلى دار الإسلام، ورأى الخليفة عمر بن الخطاب أن لا يُسند هذه الأراضي إلى الغزاة، كما هو الشأن بالنسبة إلى ما كان معمولا به في الفترة النبوية وفي الغزوات، أو في عهد أبي بكر أو حتى في الغزوات الأولى في فترة خلافته، حيث كانت هذه الغنائم توزّع على الغزاة. وعندما ارتأى عمر أن لا يوزّع هذه الأراضي وأن يتركها للأجيال اللاحقة لم يكن في ذهنه أن العمل الذي يقوم به هو عمل مطابق، أو غير مطابق، للإسلام، وإنما هو مثل إنشاء الدواوين، ديوان العطاء وديوان الجند، مما تقتضيه المصلحة.

كل هذه القرارات إنما كان الهاجس الأوّل فيها هاجسا نفعيا. ثمّ فيما بعد، مع ما يسمّى بمأسسة الدين الإسلامي، شيئا فشيئا، أصبحت هذه القرارات الأولى التي لم تكن لها صبغة دينية واضحة، في حاجة في نظر المسلمين، إلى تبرير ديني. ومن هنا نشأت ما تسمّى بدولة الإسلام. ودولة الإسلام لم تنشأ، في الحقيقة، في عهد الرسول وإنما نشأت بصفة تدريجية في عهد أبي بكر، وبالخصوص في عهد عمر ابن الخطاب. والذين أسّسوها إنما أسّسوها على غرار ما كان موجودا في القديم كذلك على غرار الامبراطوريتين الساسانية والبيزنطية، أي أنها لم تكن دولة بالمفهوم الحديث، بل دولة على نحو النظام الإمبراطوري. ويوجد فرق كبير بين الدولة الحديثة والدول القديمة،



وهي كلّها إمبراطوريات، كبيرة أو صغيرة، لأن الإمبراطورية ليست لها حدود جغرافية معيّنة، بل تتّسع هذه الحدود وتضيق بحسب موازين القوى. هذا يَصحّ على دولة الخلافة مثلما يصحّ على الدول الأخرى التي جاءت بعد الخلافة الراشدة، أي الدولة الأمويّة والدولة العبّاسية وغيرهما، وهذا يصح كذلك على الإمبراطوريات التي نشأت في إطار غير إسلامي، سواء الإمبراطورية الرومانية، أو الإمبراطورية النمساوية- المجرية أو غيرهما.

نشأت الدولة الإسلامية، إذن، على غرار نمط الدول الذي كان موجودا في القديم. وهذه الدولة الإسلامية كان الدافع إلى توسعها لدى رعاياها دافعا دينيا من ناحية، ولكنه أيضا دافع الغنيمة التي يجنيها الداخلون في كنف هذه الدولة وفي ظلها، والذين شاركوا في الفتوحات. إن الذين استقرّوا في ما كان يسمّى بالأمصار الإسلامية، كانوا بنسبة هامة من المتحمّسين لنشر الدين، ولكن كان الأكثر من بينهم هم الذين ينتظرون مكافأة دُنيَويّة بحتة، هي الغنائم التّي تدرّها الفتوحات. نشأت الدولة الإسلامية إذن بفضل الإسلام، ولكنها لم تكن بالضرورة ممّا يقتضيه الدين الإسلامي.

إن ما اقتضى هذه الدولة الدينية هو مأسسة الدين، لا الدين في حدّ ذاته. ويمكن أن نستدلّ على ذلك بمثال بسيط: عندما انتشر الإسلام في البداية وأنشأ الدولة المركزية الأولى في التاريخ العربي والإسلامي، انتشرت تلك الدولة بفضل الفتوحات العسكرية. ولكن بعد سبعة أو



ثمانية قرون، عندما استقرّت رقعة البلاد الإسلامية نسبيا، انتشر الإسلام في مناطق لم تكن تعرف هذا الدين بتاتا، وبالخصوص في آسيا، حيث نجد اليوم أكبر دولة إسلامية من حيث عدد السكان وهي اندونيسيا. واندونيسيا لم تفتح بالسيف ولم ينتشر فيها الإسلام بفضل الفتوحات، وإنما انتشر بفضل التجار وبفضل المتصوّفة وبطريقة لا علاقة لها بالدولة الإسلامية. لم تكن الدولة هي المسؤولة عن نشر الإسلام في أقاصي آسيا، ممّا يدلّ على أنّ الارتباط بين الدّولة والإسلام، بصفته دينا، ليس ارتباطا عضويا وإنما وجد في التاريخ لأن هذا الأنموذج هو الذي كان موجودا في كل مكان وفي كل الحضارات.

كيف يمكن أن نصف الدّول والإمبراطوريات التي نشأت سواء في عهد الخلفاء الراشدين أو في عهد الدولة الأموية أو العبّاسية؟ الملاحظ أنّنا أولا إزاء إمبراطورية لم تبق موحّدة إلا فترة وجيزة من الزمن. ومنذ القرن الثاني الهجري بدأ استقلال الدّويلات، أو الدول، التي نشأت في الأوّل على هامش رقعة الإمبراطورية الإسلامية ثمّ حتّى في قلب هذه الإمبراطورية. بدأ الأمر مع الأدارسة في المغرب الأقصى، ومع الأغالبة في تونس ثمّ انتشر في بلاد المشرق حتى أن بغداد مركز الخلافة العباسية سقطت في القرن الرابع الهجري في أيدي البُوَيهيين، ثمّ السلاجقة من بعدهم، ممّا يدل على أن الصلة بين الدولة المركزية الجامعة والإسلام إنما هي صلة مرتبطة بظرف تاريخي معيّن. وما يربط أفراد الأمة الإسلامية ليست الدولة وإنّما هي العقيدة، هي ما يمكن تسميته بالنواة الصلبة التي تشتمل على جملة من العقائد والطقوس والأخلاق والممارسات التي تميّز المسلم عن غير المسلم،



سواء كان موحّدا، مسيحيا أو يهوديا، أو غير موحّد، زرادشتيا أو بوذيا أو هندوسيا أو غيرهم.

هل كانت هذه الدّول إسلامية؟ نعم أو لا.

الدّول التي نشأت مع الإمبراطوريات الإسلامية، أو داخلها، هي إسلامية لأن القانون الذي ينظم الحياة الاجتماعية فيها هو قانون ذو صبغة دينية. وهي ليست إسلامية لأن الذينْ يحكمون لم يكونوا يحكمون باسم الإسلام، بل كان الدافع إلى استيلائهم على الحكم وبقائهم في الحكم هو العصبية، وهي اعتبارات لا صلة لها بالدين أساسا، ويمكن أن نقول إن هناك تضامنا كان موجودا في القديم بين الممثّلين للسلطة السياسية والممثلين للسلطة الدينية، لكن هذا التضامن لا يعني أن هناك اختلاطا في الوظائف، فرجل الدين كان محتاجا إلى رجل السياسة ليطبّق الأحكام الدينية في تنظيم الحياة الاجتماعية، ورجل السياسة كان بدوره محتاجا إلى رجل الدين
لإضفاء شرعية على حكمة الذي هو ليس
دينيا.

هذا كان تقريبا شأن كلّ التاريخ الإسلامي باستثناء عدد من الدويلات التي كانت فيها الصلة بين الدين والدولة صلة وثيقة، من هذه الدول الدّولة الفاطمية في إفريقية ثم مصر، والدّولة المرابطية التي كانت دولة فقهاء، والدّولة الموحّدية التي أنشأها المهدي بن تومرت، والدولة الصّفوية في إيران التي دعمت المذهب الشيعي. وهناك دول أو دويلات أخرى مثل دولة الخوارج في تاهرت التي كانت فيها كذلك العلاقة بين الدين والدولة وثيقة، لكن عدد هذه الدّول وتلك الدويلات



قليل بالنسبة إلى العشرات من الدول التي حكمت المسلمين طيلة تاريخهم، والتي لم تكن فيها هذه الصلة عضوية ومتينة بين الدين والدّولة.

وإذا ما استثنينا الجمهورية الإسلامية الإيرانية فإن الدّول الدينية التي ذكرنا منها بعض النماذج، ربما كانت آخرها، لأنّها تنتمي إلى نفس الفترة، أي إلى ما قبل الدولة الحديثة، هي الدولة السعودية التي بنيت على التضامن الذي عُقد بين محمّد بن سعود ومحمّد بن عبد الوهاب في القرن الثامن عشر في نجْد في الجزيرة العربية. الدولة السعودية التي قامت - الأولى على الأقل - بسبب هذا التضامن بين الدين والدولة، كانت الخاصية المميزة لها أنها نشأت في فترة سابقة للحداثة.



2

لقد عرفت أوروبا بداية الحداثة في القرن الخامس عشر، ولكن بالنسبة إلى الموضوع الذي يهمّنا وهو مفهوم الدولة، يمكن اعتبار جون بودان (Bodin Jean) هو مؤسس النظرية الحديثة للدولة في مؤلفه الشهير الكتب الستة للجمهورية (Les Six Livres de la République) في أواخر القرن السادس عشر. وتواصل هذا التأسيس للنظرية الحديثة للدولة بالخصوص مع توماس هوبس (Thomas Hobbes) في مؤلفه «Le Léviathan» سنة 1651 ثم مع جان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau) في العقد الاجتماعي (le Contrat social) سنة 1762. هذا فضلا عن مونتسكيو وغيره، بالطبع.

إن الدولة الحديثة بما تنطوي عليه من
مفاهيم ومؤسسات جديدة لا تنطبق على
ما كان موجودا من الدول لا في أوروبا ولا في العالم الإسلامي. إنّها شيء جديد كلّ الجدة. ولا بدّ في هذا الإطار من أن نتساءل:

لماذا نشأت الدولة الحديثة؟ وهل هي الأفق الذي يمكن أن تسير إليه كل الدول في عصرنا؟

الجواب نعم، لأنّ الدولة الحديثة نشأت بفضل التغيّر الكبير الذي طرأ على البنى الاقتصادية والاجتماعية قبل السياسية. إنّ النُظُم السياسية هي بالطبع في تفاعل جدلي مع النُظم والبنى الأخرى، لكن



لم تنشأ منذ بداية عصر النهضة الأوروبية، بل نشأت بصفتها نتيجة حتمية لتغيّر المعطيات التاريخية الأخرى. نفس الشيء يمكن أن ينطبق على العالم العربي والإسلامي، لأنّ منطقتنا لم تعرف الدولة الحديثة إلاّ منذ وقت قصير. ولو نظرنا في خارطة العالم العربي للاحظنا وجود دول لها تاريخ ولها حدود جغرافية تكاد تكون قارّة، لكن دولا أخرى، ودويلات، ليس لها من مقوّمات الدّولة أي شيء، كما هو الشأن بالنسبة إلى إمارات النفط بالخليج العربي، وإلى جارتنا ليبيا التي لم تكن دولة مركزية عبر التاريخ بل كانت مقسّمة إلى مقاطعات، منذ العهد الروماني، تكاد تكون مستقلة عن بعضها البعض. نفس الشيء يمكن أن يُقال عن المغرب الأوسط أو ما يسمّى اليوم الجزائر التي لم تكن قبل أن تستعمرها فرنسا دولة مركزية، بينما في المغرب الأقصى توجد استمرارية للدولة. وتونس التي كانت تسمّى إفريقية والتي كانت أوسع ممّا هي عليه الآن، لأن بجاية وقسنطينة كانتا تابعتين لها، قد عرفت كذلك الحكم المركزي، وكذلك مصر بطبيعة الحال. لكن كلّ المناطق العربية الأخرى لم تكن فيها دول مركزية. الشام – ويشمل سورية ولبنان وفلسطين والأردن – كان مقاطعات تابعة للسلطنة العثمانية. وكذلك الشأن في العراق والحجاز ونجد، مع انتشار النظام القبلي. وفي اليمن توحد قبائل في ظل حكم الأيمة الزيدية، ولكن لا وجود لحكم مركزي قوي. وفي بلادنا تمتدّ جذور الدولة العصرية، على الأقل، إلى القرن الثامن عشر، وهذا ليس شأن أغلب الدول العربية الأخرى.



3

وحين نتحدّث إذن عن الإسلام السياسي لابد أن نستحضر تلك الخلفية التاريخية البعيدة، أي التي كانت فيها المؤسسات المجتمعية في حاجة إلى مبرّرات دينية، وإلى هذه المرجعة التاريخية القريبة، أي ما يتعلق بنشأة الدولة الحديثة في منطقتنا. هذان العاملان هما الخلفية التي ينبغي أن يستحضرها كل من يُفكر في وضع الإسلام السياسي في منطقة من المناطق العربية أو الإسلامية.

ويمكن أن نعتبر، على هذا الأساس، أن الإسلام السياسي إنما ظهر في الحقيقة بمفهومه الحديث، المتعارف عليه اليوم، في فترة ما بين الحربين مع حركة الإخوان المسلمين، لا قبل ذلك، وبالتحديد في سنة 1928، مع حسن البنـّا. وكان تأسيس هذه الحركة من ضمن ردود الفعل على إلغاء مصطفى كمال أتاترك للخلافة العثمانية. هذا الإسلام السياسي متّصل إذن في نشأته بظهور الدولة الحديثة أو التي تنزع إلى أن تكون حديثة، ولو لم تكن حديثة في كلّ شيء، لكنها ليست الإمبراطورية القديمة على كلّ حال. وإذ ظهرت هذه الحركة، حركة الإخوان المسلمين، في الدّولة الوطنية الحديثة ذات الحدود الجغرافية الثابتة أو شبه الثابتة، فإننا نعتبر أن حركات الإسلام السياسي اليوم هي وليدة هذه الحركة الأم سواء نشأت من



صلبها، بصفتها فروعا لها، أو انشقت عنها، أو كانت على هامشها، أو كانت متعاطفة معها ومتفقة معها على رؤيتها.

ونشأة الإسلام السياسي لا بدّ أيضا أن توضع في إطارها السياسي والثقافي العام. حركة الإخوان المسلمين ظهرت في نفس الفترة، وعلى نفس شاكلة الحركات التي تسمّى كلّيانية (totalitaire)، سواء كانت فاشية أو نازية أو شيوعية أو غيرها. فالتنظيم الذي كان متوفّرا للمشرفين الأوائل على هذه الحركة هو تنظيم الحركات الفاشية الكليانية. وهذا التنظيم له ركائز عديدة، بطبيعة الحال، ولكن له بالخصوص ثلاث ركائز أساسية هي: الشعبوية، وعصمة الزّعيم، من ناحية، والانضباط من ناحية أخرى، أي انضباط القواعد لما يصدر عن القمّة.

لم يكن لنشأة حركة الإخوان المسلمين في مصر، صدى يُذكر في البلدان العربية والإسلامية الأخرى في فترة ما بين الحربين العالميتين. وكما أنه لا بدّ أن نستحضر الخلفية التاريخية والإطار الذي ظهر فيه هذا الإسلام السياسي، لا بدّ أن نستحضر أسباب انتشاره في عصرنا، وبالخصوص منذ سبعينات القرن العشرين. ليس من باب الصدفة أن تنتشر الحركات الإسلاموية، أي هذا الذي يسمّى الإسلام السياسي، منذ سبعينات القرن الماضي بالخصوص. هناك، لا محالة، هزيمة 1967 التي كان لها ضلع كبير في انتشار هذه الظاهرة، وهناك أيضا التقارب الذي حصل بين حركة الإخوان المسلمين أو الإسلام السياسي في مصر، والوهابية الصاعدة بفضل المال الناتج عن الرّيع البترولي. أدّى هذا التقارب، إلى تزاحم أحيانا على الأولوية أو على الأنصار، ولكن



أيضا كان مع هذا التنافس نوع من الالتقاء. لقد التقى الإسلام السياسي الناتج عمّا قبل الدولة الحديثة، مع الإسلام السياسي الناتج عن ردود الفعل على الدولة الحديثة في مصر.

وهذا التقارب بين الحركتين معروف جيّدا الآن، وهنالك بعض الأعلام الذين شاركوا في ترسيخه، ومنهم بالخصوص محمد رشيد رضا الذي نشر الفكر الحنبلي، متمثلا في ابن تيمية، في مصر وفي العالم العربي، وحصل على يديه التقارب بين الوهابية، المنتمية إلى الحنبلية، والإسلام السياسي في مصر. فلانتشار الإسلام السياسي منذ سبعينات القرن العشرين، إذن، أسباب منها هذا التقارب الذي وفّر له إمكانيات مادية لم تكن متوفرة له من قبل. ومنذ تلك الفترة انتشر نوع من الشعور العام، وكان انتشاره في أوساط الشباب بالخصوص، بأن الغرب الذي نريد أن ننسج على منواله وننخرط في حضارته هو غرب مُستبد، غرب لا يحترمنا، غرب زرع في أرضنا إسرائيل، غرب فيه تفسّخ أخلاقي... ولذلك لا بدّ من الرّجوع إلى الأصل. ومن هنا كانت هذه السلفية التي يدّعيها سواء الوهابيون أو الإسلامويون أو الحركات الإصلاحية المختلفة في العالم الإسلامي، وإن كانت كلّ واحدة من هذه الحركات تعطي للسلفية معنى مختلفا، حتى أنّ المرحوم محمد سعيد رمضان البوطي، الذي اغتيل في المدّة الأخيرة، كتب كتابا يدافع فيه عن السلفية، ولكن هذا الكتاب مُنع في السعودية، رغم أنها تدّعي السلفية.

إنّ هناك سلفيـّات، لا سلفية واحدة، وبعضها تدّعي – ويا للغرابة – أنها علمية، ومن بينها سلفية رجل كعلال الفاسي مثلا الذي نشر



كتابه «النقد الذاتي» سنة 1951 ودافع فيه عن نوع من السلفية لا صلة لها بالسلفية التي انتشرت، سواء في أواخر القرن التاسع عشر أو مع الإخوان المسلمين أو في الحركات المعاصرة.

قلنا إذن إنّ هذه الأسباب عديدة، من بينها هزيمة 1967، ومن بينها هذه النظرة الجديدة إلى الغرب، ولكن كذلك ردود الفعل على تحديث غير مكتمل، وغير عادل، وغير شامل.



4

التحديث الذي عرفته البلاد العربية غير مكتمل لأنـّه، وإن تعلق بالبنى الاقتصادية إلى حد ما، وبنمط الإنتاج الذي كان زراعيا تقليديا فأصبح يُستعمل فيه الجرار وأصبحت تُستعمل فيه وسائل النقل الحديثة، وشهد بدايات للتصنيع، وتعلق كذلك بتحديث شكلي لأنظمة التعليم وأنظمة الصحّة وغيرها، فهو بالخصوص تحديث غير مكتمل لأنه لم يشمل، في كل البلدان العربية وجل البلدان الإسلامية، الميدان السياسي.

وهو تحديث غير عادل لأن المستفيدين من عملية التحديث كانوا، نسبيا، فئة قليلة، بينما بقيت فئات اجتماعية عديدة خارج نطاق التحديث، لم يشملها التعليم، وما زالت الأمية إلى اليوم في العالم العربي، وحتى في تونس، منتشرة بنسب مهولة. ومن مظاهر انعدام العدل التفاوت بين الجهات، والتفاوت بين الريف والمدينة، إلى غير ذلك.

وهو تحديث غير شامل لأنه لم يشمل ما هو أساسي في كل عملية تحديثية، وهو الفكر. فالأفكار والقيم المجتمعية السائدة في المنطقة مازالت أفكارا وقيما تقليدية، ولذلك ينتشر فيها كل ما يدعو إلى المحافظة عليها والدفاع عنها. وبما أن هذه المحافظة تقتضي قوّة ماديّة كان التوجـّه إلى الدولة لتكون هي القاطرة التي تجرّ وراءها

المجتمع نحو المحافظة على تلك القيم التقليدية، أي أن التحديث الذي لم يكن ذاتيا، ولم ينبع من المجتمعات العربية والإسلامية بل جاء مع المستعمر بالصفات التي ذكرناها، نشأت عنه ردود فعل، ولكن ردود الفعل هذه التي اصطبغت بالصبغة الدينية تفاوتت بحسب البلدان وبحسب المناطق.



5

انتشرت هذه المقولات في تونس - ونتحدّث هنا عن تونس لأنها تهمّنا في المقام الأول - بشكل نسبي جدّا. وكان الذين تأثّروا بها هم أساسا من التلاميذ والطلبة الذين لم يمكّنهم النظام التعليمي من اكتساب مناعة فكرية إزاء الدعاية الإسلاموية التي استعملت الحلقات والدروس المسجدية. وانتشرت في أوساط بدأت تعارض نظرا إلى انتشار الوعي لديها بأن لها حقوقا مهضومة، هي الطبقات الاجتماعية، إمّا المحافظة أو الفقيرة، التي تطمح إلى أن يكون ما يُطلق عليه الحل الإسلامي هو سبيلها إلى الخروج من الصعوبات التي تعاني منها، وإلى الارتقاء في السلّم الاجتماعي. أما أغلبية أفراد المجتمع، فلم تنخرط في هذا الإسلام السياسي، بينما نسبة المنخرطين في مشروعه أكبر في بلدان أخرى مثل مصر، لأن نسبة الفقر كذلك أكبر، ونسبة التحديث أقل.

لقد كانت الإيديولوجيات المحافظة عموما فاعلة في مصر أكثر مما كانت في تونس. والإسلام السياسي يقدّم نفسه، بالطبع، على أنه هو الحل لكل مشاكل المجتمع. ولكن وبقطع النظر عما آل إليه الوضع في الصائفة الأخيرة، وفي السنة الأخيرة، مع صعود الإخوان المسلمين في مصر والنهضة في تونس إلى سدة الحكم، بصرف النظر عن ذلك، حين نقرأ أدبيات الإسلام السياسي، بكل تجرّد وموضوعية، فإننا نلاحظ أنه يفتقر إلى برنامج اقتصادي غير رأسمالي، وإن ادعى



عكس ذلك. إن له برنامجا سياسيا يتمثل في إرادة الاستيلاء على الحكم، وليس الاستيلاء على الحكم فقط بل البقاء فيه، لأن الديمقراطية بالنسبة إلى أصحاب هذا التيار لا تعني شيئا. الديمقراطية دائما فيها حكم الشعب، وإذا كان الإسلام السياسي يرى أن الحكم إنّما هو لله لا للشعب، فإنه ينكر أن تكون الديمقراطية الضمانة لانتشار الإسلام وضمانة التقدّم والمناعة والكرامة.

ومن ناحية أخرى، كان للإسلام السياسي بعض المنظّرين، سواء في المنطقة العربية أو في آسيا، الذين وجّهوه وجهة معيّنة. نذكر منهم على وجه الخصوص السيد قطب في مصر وأبا الأعلى المودودي في باكستان. هناك زعماء آخرون لهذا التيار، طبعا، ولكن هذين هما اللذان كان لهما التأثير الأكبر. وقد مضى على عهد هذه الزعامات الفكرية الآن أكثر من 40 سنة. ففي الفترة الراهنة التي وصل فيها الإسلام السياسي إلى الحكم، ما لا بدّ من التأكيد عليه هو أنّ مرجعيّاته قديمة، تنطبق على ظروف غير الظروف الحاضرة، وليست له اليوم مرجعيّات فكرية محيّنة تقوده نحو التفاعل مع الأوضاع القائمة في المنطقة، سواء في تونس أو في الجزائر أو في المغرب أو في مصر أو غيرها. وهذه أزمة حقيقية. هذا مأزق يقع فيه الإسلام السياسي لأنه عجز عن أن ينتج مرجعيات فكرية متناغمة مع الأوضاع المعيشة في المنطقة، وبقي يعمل على تطبيق حلول قديمة بنسبة كبيرة، في أوضاع مستجدّة وجديدة كلّ الجدّة بالنسبة إلى ما عاشه القدامى والمنتمون إلى الأجيال السابقة.



هذا هو السبب في ما يلاحظ من تناقض كبير، بل تخبط في مسائل شكلية لا طائل من ورائها، لدى دعاة الإسلام السياسي، ودعاة السلفية عموما. فأنت لا ترى سلفيا يتشبّث بسلوك السلَف وهو يستنكف من ركوب سيارة، فالمفروض أنّ اتـبّاع السلف في كل شيء يقتضي ركوب الحمار والجمل، أو يستنكف من استعمال الكهرباء، بينما المفروض أن يستعمل شمعة أو وسيلة إضاءة كان يستعملها السلف، وأن لا يستعمل كل وسائل الاتصال الحديثة التي يشترك فيها أتباع الإسلام السياسي مشاركة قوية جدا، إذ أنّ حضورهم على الشبكة العنكبوتية كبير. فالمفروض أنهم لا يقعون في مثل هذه التناقضات، فإمّا أن يأخذوا بكلّ سلوك السلف أو أن لا يأخذوا به.

إنهم يقعون في ما هو ظاهرة منتشرة بكثرة في عصرنا، أي التّرميق le bricolage يأخذون ما يناسبهم ويتركون ما لا يناسبهم. إنّ خواء المرجعية الفكرية أو ضعفها هو الذي يوقعهم في التناقض في هذه الأمور وفي غيرها كثير. ويمكن أن نضرب مثلا على ذلك موقفهم من لباس المرأة للبنطلون، فقد كان دعاة الإسلام السياسي، منذ عشرين سنة فقط يحرّمون، دون استثناء، لباس المرأة للبنطلون على أساس أنه تشبّه بالرجال لا يجوز ومنهيّ عنه بصريح الحديث النبوي، حتّى أنّ هناك بعض الدّول، مقل السودان، التي عُوقبت فيها النساء للبسهنّ البنطلون. لكن لو رأينا الوضع الآن للاحظنا أن هذا الشأن لم يعد قائما البتّة في أدبيات السلفيين ودعاة الإسلام السياسي. وحتى أتباعهم من



النساء أصبحن يلبسن البنطلون بصفة لا تثير أية مشكلة. إن الأمثلة عديدة جدا على هذا الترميق.

فالإسلام السياسي، لكي نحكم له أو عليه، لا بد أن نقيسه بالحركات الأخرى التي ظهرت في العالم العربي والإسلامي. ماذا أضافت تلك الحركات، وماذا أضاف هو؟ أين فشلت تلك الحركات، وما هي مظاهر الفشل عنده؟ ما نقاط القوّة والضعف هنا وهناك؟



6

لقد بنت الحركة الوطنية دولة حديثة في تونس استفادت من التراكمات الإصلاحية التي حصلت منذ عهد خير الدين بالخصوص. ومن أهم مظاهر التحديث الإيجابية إنقاذ النساء، نصف المجتمع، من الوضعية الدونية التي كانت تجعلهن عرضة للطلاق وتعدد الزوجات والزواج القسري في سن مبكرة، وتمنعهن من التحكم في إنجابهن للأطفال ومن التعليم ومن المشاركة على قدم المساواة في الحياة العامة. وفي المستوى الاقتصادي والاجتماعي حسّنت دولة الاستقلال التغطية الاجتماعية للطبقات الضعيفة، وحققت نسبة نموّ بمعدل محترم (5 في المائة)، وطوّرت البنية التحتية من جسور وطرقات وموانئ ومستشفيات ومعاهد وغيرها، وبعثت العديد من الصناعات والخدمات، لا سيما في السياحة. وفوق ذلك كله خلقت لدى أفراد الشعب عقلية جديدة تنبذ التواكل والعروشية، وتسعى إلى مضاهاة البلاد المتقدمة في اكتساب العلوم والمعارف.

وقد بينت الأحداث التي تعيشها بلادنا منذ الثورة هشاشة هذه المكتسبات من جرّاء الحكم الفردي الذي طبع الممارسة السياسية، ولكنها أبرزت في الآن نفسه مدى تشبث الأغلبية المطلقة بما هو إيجابي في العملية التحديثية وضرورة تدارك نقائصها، ولا سيما في



المستوى السياسي وفي نمط التنمية الذي همّش الجهات الداخلية وخلق أجيالا من حاملي الشهادات العاطلين بسبب سوء تكوينهم وعدم مصاحبة الحراك الاقتصادي لتعميم التعليم. ولعل كبت الحريات والتصحر الثقافي في العقدين الأخيرين هما السبب الرئيسي في وقوع الشباب ضحية التيارات التي تغدق عليه الوعود الجوفاء بالعيش الهانئ الرغيد في ظل الحكم الإسلامي المستأنف لحكم الخلفاء الراشدين.

الإسلام السياسي إذن ظاهرة تعرفها تونس كما تعرفها المجتمعات العربية المعاصرة، وتقتضي البحث إذن لا فقط في هذا الذي تحدّثنا عنه من أبعاد اقتصادية واجتماعية منذ عهود تاريخية قريبة أو بعيدة، وفي إطار زمني وظروف معيّنة، بل لا بدّ من الحديث عنه بالنسبة إلى البعد الثقافي في مشروعه. وهذا البعد الثقافي هو المسكوت عنه في العادة، أو الذي يثير في أذهان الناس نوعا من اللَبس بين مقتضيات الدين ومقتضيات السلوك السياسي القويم.



7

إنّ البعد الثقافي أساسي لفهم ما يميّز الإسلام السياسي، نظرا إلى أنه يشترك مع فئات عريضة من المجتمعات الإسلامية في القبول بمُسَلّمات تكوّنت عبر التاريخ وتُعتبر اليوم عند الكثيرين من الأمور البديهية، أو ممّا كان يسمّى «المعلوم من الدين بالضرورة». وقد نشأت هذه المسلّمات أساسا في نطاق علم أصول الفقه.

إن المقولة الأساسية في علم أصول الفقه كما تبلورت عند الشافعي، هي أن «كلّ ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم». ومعنى ذلك أنّ كل أفعال العباد، كل أفعال المسلمين، سواء كانت صغيرة أو كبيرة، وفي أي مجال من المجالات، سواء المجالات الدينية أو السلوك العام أو السلوك الفردي، لا بد أن تخضع لحكم من الأحكام الفقهية، وهي خمسة: الواجب والمحظور (أي الممنوع) والمستحب والمكروه والمباح. فأي فعل تقوم به يجب أن يدخل في خانة من هذه الخانات الخمس. وهذا أمر لم يكن موجودا في عصر النبوّة ولا في الإسلام الأوّل، بل نشأ بالتدرّج وأصبح مقولة يؤمن بها كلّ من يدعو اليوم إلى تطبيق أحكام الشريعة.

إنّ أحكام الشريعة، في الحقيقة، هي الخضوع لحكم من الأحكام الفقهية. ولو ترجمنا ذلك إلى لغة حديثة لرأينا أنه يعني بالضبط رفض القانون



الوضعي، أي رفض أن يكون الإنسان مسؤولا عن التشريع. وقد كان الفقهاء عبر التاريخ يعتبرون أنفسهم مستنبطين لحكم إلاهي ديني، لا واضعين للأحكام التي يصدرونها. هذه هي المغالطة التي وقعوا فيها، هم أنفسهم، عن حسن نية لأن وضعهم التاريخي كان يقتضي إضفاء المشروعية الدينية على كل المؤسسات المجتمعية وعلى كل الأفعال التي يأتيها الناس.

إن خاصيّة العصر الحديث، وما أتت به علوم الإنسان والمجتمع، هي أنها نزعت القناع عن هذا الغطاء الديني، وأظهرت هذه التشريعات على حقيقتها، أي أنها تشريعات بشريّة، وأنّها تشريعات نسبية، وأنّها تشريعات تاريخية، يمكن أن تتطور، وهي في تفاعل مع أوضاع مجتمعية معينة، ولا يمكن تطبيقها دون أخذ التغيّرات التي تطرأ على المجتمع بعين الاعتبار. هذه هي المسلّمة الأولى الكبرى.

المسلّمة الثانية هي أن المجتمع الإسلامي ينقسم إلى مكلّفين في أنفسهم ومكلّفين في أنفسهم وفي غيرهم، حسب عبارة الإمام الشافعي. وهذا ليس مخالفا للنص القرآني فقط، بل للإسلام الأول التاريخي كذلك. وهو يعني أن الفقيه ليس مسؤولا عن نفسه فقط ولكنه مسؤول عمّا يفعله الناس. هو مكلف في نفسه وفي المسلمين العاديين من غير المختصين في الشؤون الدينية. وهذا الموقف قد استُنبط، في الأصل، من مقولة قرآنية هي «الأمر بالمعروف والنهي عن المُنكر». لكن الذين يتشبّثون بهذه المقولة يجهلون أن الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر مقولة لها صلة بالنظام القبَلي، وبالنظام الاجتماعي البسيط، بينما عندما نشأت



الدّولة الإسلامية فإنّها نظّمت هذا «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، ليُصبح من اختصاصات المحتسب. لقد نشأ نظام الحسبة عندما تطورّت الدولة، والمحتسب يُعيّنه الحاكم، ولا يجوز لأي كان أن يقوم بذاك الأمر والنهي دون تكليف رسمي. وهذا التطور الذي حصل لم يؤخذ بعين الاعتبار، واستمرّ فهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وكأنّه واجب على كلّ الناس، وخاصة الذين يعتبرون أنفسهم مكلّفين في غيرهم كذلك.

هاتان المُسَلّمتان تترتّب عليهما نتائج عديدة تخصّ المعاملات والعبادات أيضا، لأن الفقه، كما هو معلوم، يحتوي على هذين القسمين الكبيرين. إن منطلق الإسلام السياسي، ومنطلق الرأي العام الإسلامي الشعبي والتقليدي، هو من البداية، لاتاريخية النظم الاجتماعية. وحين ننظر في النظم والمؤسسات المجتمعية التي تسمّى إسلامية، نلاحظ أنّها مرتبطة بوضع تاريخي معيّن، وأنّها لا يمكن، كما يُدّعَى، أن تكون صالحة لكل زمان ومكان. ويمكن هنا أن نأخذ العديد من الأمثلة، ولنأخذ القصاص مثلا.



8

إن الذين ينتمون إلى الفكر السلفي وإلى الإسلام السياسي عموما يعتبرون أن القصاص، الوارد في القرآن، لا بدّ أن ينطبق بقطع النظر عن الظروف، بينما هو مرتبط ارتباطا وثيقا بغياب الدّولة. والقصاص لا معنى له إلا في نطاق الأخذ بالثأر، الذي هو نظام قبلي، لأن الدّولة لا تأخذ بثأر الناس وإنما تعاقب من يُخلّ بالقانون.

ولهذا، فالأمر في منظومة القصاص التقليدية كلّها مرتبط بنظام القبيلة والعشيرة. ومن ذلك أيضا نظام الدية التي تعوّض الدم، وكذلك ما يسمّى بالعاقلة، عاقلة الجاني، وهو مصطلح كان موجودا في القديم ولا يعرفه الكثير من الناس اليوم ولكنه موجود في كلّ كتب الفقه. وعاقلة الجاني أي مجموع أفراد القبيلة أو الأسرة التي ينتمي إليها مرتكب جناية من الجنايات، هؤلاء يتضامنون فيما بينهم، ويجمعون المال الذي يؤدّى إلى عائلة المجنيّ عليه، الضحية، وبذلك يُوضع حدٌّ لسيلان الدّم. وعاقلة الجاني منصوص عليها في كتب الفقه، وكذلك الدية، ودية كل عضو تختلف عن دية غيره من الأعضاء. وتوجد اختلافات كبيرة بين الفقهاء في هذا المجال. وقد جاء الكثير منها، في الواقع، من الأحكام الموجودة في التوراة مثل «العين بالعين والسن بالسن» إلى غير ذلك. وهي أيضا مُستقاة من النظام الذي كان موجودا في الحجاز زمن الوحي، وكانت مشتركة بين جلّ الشعوب.



ونحن اليوم، كما أننا لا نستطيع أن نقبل أن يكون الناس متفاوتين في التكليف، لا يمكن أن نقبل النظام الذي يكرّس النظام القبلي، أي القصاص بما فيه من ديات وعاقلة وما إلى ذلك. وهذا ليس راجعا فقط إلى أنّ الأحكام الفقهية مرتبطة، كما أسلفنا، بظروفها التاريخية الخاصة، بل إلى أن القيم المجتمعية كما المعرفة قد تطورت. وقس على ذلك ما كان يُعتمد في القديم من اعتراف الجاني، مرتكب الجناية. كان إقراره بارتكاب جناية ما كافيا لكي يُقام عليه الحدّ ويُعاقب على أساس أنه معترف. الآن، تفيدنا العلوم الحديثة أن الاعتراف يمكن أن تكون له دوافع نفسانية لا صلة لها بالجناية الحقيقية. ويمكن أن يسعى المعترف للتغطية على جناية أحد ممن يحبّهم كي يُبعده عن العقاب، كما يمكن أن يعترف كي يشتهر وتظهر صورته في الجرائد، إلى غير ذلك من الأسباب. لكل هذا لم يعد الاعتراف كافيا بالنسبة إلى القضاء العصري.



9

كذلك الشأن بالنسبة إلى التواتر. والتواتر كان يُعتبر في القديم حجّة، فإذا ما تواتر خبر ما فهو يعتبر صحيحا، حسب عبارة الشافعي المشهورة: «جهة العلم الخبر». أما الآن فقد أصبحنا نعلم أن جهة العلم اليقيني ليست الخبر، بل جهته الاختبار (l'expérimentation). إن هذا التغيّر الجذري في سبل المعرفة يؤدي بنا إلى أن نعيد النظر في عدد من الأمور التي تُعتبر في الضمير الجمعي بديهية، كما هو الشأن بالنسبة إلى صحّة الحديث. ما هو المعيار الذي كان يعتبر في القديم؟ المعيار هو عدالة الراوي، أي أن يكون الراوي صادقا، غير كاذب. والعدالة عند القدماء غير العدل، العدالة تكاد تكون مرادفة للمروءة، بمعنى l'honorabilité. عدالة الرّاوي إذن هي أن لا يكون خَرِفًا ولا كاذبا وليس من الذين يخالطون المفسدين، وما أشبه ذلك من المعايير الأخلاقية. فإذا كانت صحّة الحديث معتمدة عند القدماء على عدالة الرواة، بالإضافة إلى النقد الخارجي، أي أن الراوي قد التقى بالذي يروي عنه الحديث زمانا ومكانا، فإن نظرتنا، إذا ما طبقنا على الحديث المعيار العلمي الحديث، ستختلف اختلافا عميقا، لأننا نعلم اليوم، بالتجربة وبالاختبار، أن أي خبَر، مهما كان، إذا ما سمعه شخص ما أو مجموعة أشخاص، فإنه لا يمكن أن يُؤدّى كما هو،



لا بدّ أن يحدُث فيه اختلاف. وهذا بالتجربة لا بالاعتماد على الصدق والكذب.

وإذا ما أخذنا في الاعتبار هذا المعيار التجريبي لاختبار الحديث، فإن نظرتنا إلى ما يُعتبر سُنّة وحديثا نبَويا ستختلف اختلافا جوهريا. نحن لا يمكن اليوم، بالاعتماد على معايير المعرفة الحديثة، أن نثق بهذا الذي يُعتبر صحيحا، كما هو الشأن في الضمير الجمعي وما يدعو إليه كذلك الإسلام السياسي، لأنه يقول: المرجعية هي القرآن والسنّة، فهذه السنّة في الحقيقة ليست مروية بالمعايير التي يمكن أن يطمئن إليها صاحب المعرفة الحديثة، فضلا عن أنها كانت محل اعتراضات قوية ووجيهة في الماضي، كما يدل على ذلك ما أورده فخر الدين الرازي في «المحصول»[1]. ويترتّب على ذلك ضرورة إعادة النظر في أغلب ما جاء في المدوّنات الفقهية، لأن المرجعيّة الغالبة في تلك المدوّنات ليست القرآن، كما يتوّهم كثير من الناس، بل هي الحديث النبوي. أضف إلى ذلك أن هناك مسلّمة أخرى هي أنّ خبرَ الواحدِ لا يُفيد العلم ولكن يُعمل به، أي أنه مظنون فيه، ليس معروفا معرفة يقينية، ورغم ذلك فالعمل به واجب، فإذا بنا أمام إشكال كبير، نحن لا نثق في التواتر، لأنّ التواتر لا يُفيد القطع، إذ يمكن أن تنتشر إشاعة في أي ظرف من الظروف ورغم ذلك فأساسها قد يكون عاريا من الصحة، ولا يمكن أن نثق بخبرِ الواحد، لأن هناك دوافع نفسانية واجتماعية

---

1 انظر بالخصوص ص ص 168 - 169 من طبعة بيروت، دار الكتب العلمية 1988/1408.



وغيرها، يمكن أن تؤدي، لا إلى الكذب والوضع فحسب، وإنما إلى تغيير محتوى الخبر، فيأخذ صبغة لا صلة لها بالأصل.

إذا ما طبقنا هذا على مجالات الفقه الإسلامي، على الأحكام التي تُعتبر اليوم من الشريعة، فإنّنا نلاحظ أنها، في الحقيقة، إما تعتمد على الحديث أو تعتمد على تأويلات مخصوصة للنص القرآني. ومن هذه التأويلات، مثلا، ما يتعلق بتعدّد الزّوجات. نحن نقرأ، إلى اليوم في الأدبيات الإسلاموية، أنه لا يُمكن للمشرّع أن يُعيد النّظر في هذا الحكم الذي كان محلّ إجماع المسلمين عبر تاريخهم.



10

هنا نصل إلى إشكال آخر: هل الإجماع مُلزم؟ الإجماع عملية بشرية. والذين أجمعوا في عصر ما، واعتُبر إجماعهم مُلزمًا للعصور التي تَليه، إنما قاموا في كثير من الحالات بتعسّف في التأويل والاستنباط والقياس لم يعُد مقبولا اليوم. ويمكن أن يكون المسلمون مجمعين على شيء في القديم، ورغم ذلك فإن إجماعهم هذا غير مبني على أساس متين، لأنّه، فيما يخص تعدد الزوجات، بالإضافة إلى الحجّة التي استند إليها المشرّع التونسي عند سنّ مجلة الأحوال الشخصية، وهي أن الآية القرآنية فيها «ولن تَعدلوا بين النّساء ولو حَرصتُم»، أي فيها نفي مُطلق لإمكانية العدل، وبالإضافة إلى أنّ تعدّد الزّوجات ليس واجبا شرعيا، بل هو إباحة فقط، إجماع مبني على تأويل مخصوص ومتعسف لآية قرآنية واحدة هي الآية الثّالثة من سورة النساء: «وإن خِفتم أن لا تقسطوا في اليَتامى فانكحوا ما طاب لكم من النّساء مَثنى وثلاث ورباع». وفي هذه الآية شرط وجواب الشرط. ويتمثل التعسّف الذي نشير إليه في تأويل النص في أنّ الفقهاء قد أهملوا هذا الشرط تماما وقَنّنوا التشريع لتعدد الزوجات وكأنّ جواب الشرط مفصول عن الشرط ذاته، كأن أقول لك: «إن خرجت ضربتك» فإذا بك تقول يحلّ لي ضربك في كل الحالات، رغم أن الضرب في الأصل مشروط بالخروج لا بأي ظرف آخر.



نرى إذن أن المقولات التقليدية، والقيم التي كانت وراء الأنظمة التي سنّها الفقهاء كلـّها، قد تضعضعت في عصرنا بحكم نزع القناع عن تلك الأحكام التي كانت تعتبر دينية وهي تاريخية بشرية، وبحكم ظهور قيم مجتمعية جديدة لا صلة لها بالقيم التقليدية البدوية والقبلية البسيطة، بل إنها تُرسي أسسا جديدة من العلاقات لا مكان فيها، مثلا، للطـاعة، كما هو الشأن بالنسبة إلى المقولة التقليدية التي تعتبر أن طاعة الزوجة لزوجها واجب عليها في كل الحالات، وأن طاعة الإمام، طاعة الحاكم، ضرورية خوفا من الفتنة.

ما هو موجود في عصرنا والقيمة التي عوّضت قيمة الطاعة هي قيمة المواطنة، وهذه القيمة تفيد أنّ الناس متساوون وأن من يتولى الحكم مطالب بأن يُحاسب على أعماله ويمكن أن يُعاقَب، إن خالف ما تعهّد به. ثم إن الحاكم، في عصرنا، ليس كما هو الشأن بالنسبة إلى الخلفاء، وإلى الفقه السياسي الإسلامي التقليدي كلّه، يُبايـَع عند تولّيه الحكم ثم لا يحاسَب بعد ذلك. هذا غير ممكن في الأنظمة الحديثة، وهذه هي القيمة الجديدة غير المستوعَبة في الضمير الجمعي وعند دعاة الإسلام السياسي: أنّ الحاكم لا يُبايَع بل يُنتخَب، ويُنتخب لمدة معيّنة، لا مدى الحياة. وفي الفقه السياسي الإسلامي الكلاسيكي، عند الماوردي وغيره، لا يحاسَب الحاكم، الخليفة، أثناء توَليه مهامّه، وهو – خلافا لما هو شائع اليوم – ليس مطالَبا بأن يستشير، وحتى إن استشار فليس مطالَبا بأن يتّبع مشورة الذين يستشيرهم، بينما في الأنظمة الديمقراطية يوجد مواطنون، لا رعايا. من ناحية، ومساواة بين جميع المواطنين، من ناحية ثانية، وليس من بينهم من هم مكلـّفون



أكثر من غيرهم، إنّما الحقوق والواجبات متكافئة لدى عامة المواطنين.

ثمّ إنّ الحاكم يحاسَب عند تولّيه الحكم وفي آخر الفترة التي انتُخب لها، إما يُجدّد انتخابه أو يعوّض بشخص آخر.



11

هذه نمَاذج ممّا هو شائع في الضمير الجمعي، ويمكن أن نضرب أمثلة أخرى عديدة من هذه الظواهر التي نلاحظ فيها أنّ الإسلام السياسي، دون وعي، ربما، ولكن بالخصوص دون ثقافة تاريخية متينة، يتبنّى قيَماً لها صلة بالمجتمعات التقليدية، ويُريد أن يحافظ عليها باعتبار أن المحافظة عليها هي ضمان لانتماء الناس إلى الإسلام. بينما هذه القيم التقليدية المحافظة، لو حلّلناها، لرأينا أنها تتلخّص في مقولة الكلّيات الخمس أي: حفظ النفس والعقل والدين والمال والعِرض. كلّها تفيد المحافظة على هذه الأمور، أي تركها كما هي، لا تُمسّ.

القيم الحديثة لا تكتفي بهذه القيم، بالمحافظة على ما هو موجود، سواء كان مالا أو عرضا أو غيره. المحافظة على هذه القيم لا تُنكَر، وهي عماد أي نظام اجتماعي مستقر، ولكن هناك قِيَمًا جديدة تنضاف إليها قد نشأت مع الحداثة ولا صلة لها بتلك الكليات الخمس. منها، مثلا، استقلالية الشخصية، أي إن المواطن لا ينبغي أن يكون تحت وصاية أيّ كان إلا برضاه، لا وصاية الحاكم ولا وصاية رجل الدين ولا وصاية الزعيم أو غيرهم، وإنّما يجب أن يستقل بشخصيته وأن يساعَد على التفكير بنفسه لا بغيره، فلا يتكل على الآخرين في كل شؤونه المعرفية وفي كل القرارات التي تهمّ مصيره.



ومن القيم الحديثة قيمة الحريّة. الحرية كانت في القديم إمّا مقابِلة للعبودية أو مقابلة للجبر وعدم اختيار الإنسان في خلق أفعاله. أمّا الحرية في معناها الحديث فهي أن يفعل الإنسان كل ما يرغب فيه مادام لم يتعدّ على حريّة الآخرين ولم يدعُ إلى العنف وإلى التمييز بين البشر. فهذا المفهوم لم يكن موجودا في القديم، بل هو قيمة جديدة.

نفس الأمر ينطبق على قيمة العدل، فهي لم تكن غائبة تماما في القديم ولكنّها اكتسبت مدلولات جديدة تبنّى بعضها الإسلام السياسي عند حديثه عن المستضعفين، بينما المستضعفون في القرآن لا صلة لهم بالفقراء من الناحية المادية وبالمساكين وضحايا الاستغلال والجشع. و«العدالة الاجتماعية»، كما تفهم اليوم، إنما هي قيمة جديدة. ولنا عودة إليها عندما نتحدّث عن مفهوم الزكاة.

ومن القيم الجديدة، التي لم يكن القدماء يولونها أهمية، قيمة الابتكار والاختراع وتجاوز حدود المعرفة السائدة. الإنسان المُتشبّع بالقيم الحديثة لا يؤمن بأن هناك حدودا ينبغي أن لا يتجاوزها في ما ينبغي عليه أن يعرفه أو لا يعرفه، بل هو يحاول دائما أن يكتشف، أن يخترع، أن يبتكر. هو منتج للمعرفة وليس مجرد مستوعب لمعرفة جاهزة وناقل لها بأمانة. وهذا أمر أساسي لا حدّ للنتائج المنجرّة عن الاقتناع به.

كذلك من القيم التي لم تكن موجودة على نفس النحو في القديم: العقلانية واعتماد العقل البشري في كل مجالات الحياة، الفردية



والجماعية. نعم، نحن نعيش في عصر ما يسمّى خطأ، في نظري، بما بعد الحداثة، ولكن ما بعد الحداثة، في الحقيقة، لا تلغي العقلانية لأن العقل هو الملكة الوحيدة التي في متناول الإنسان ويستطيع بها أن يُعيد النظر في ما أدّاه إليه عقله قبل ذلك، أي هو الملكة القادرة، لا على نقد ما هو خارج عنها فقط، بل على نقد ذاتها أيضا وعلى الاعتراف بالملكات الإنسانية الأخرى، الرمزية على وجه الخصوص. لذلك فإنّ إنكار العقلانية واعتبار أنّ النص مقدّم على العقل إنّما هو انتماء إلى نوع من التفكير ما قبل الحداثي.

وقس على ذلك العديد من القيم التي جاءت بها الحداثة والتي هي أساس الحضارة المعاصرة، هذه الحضارة التي لا ينظر إليها الإسلام السياسي إلا باعتبارها ظالمة للمسلمين، امبريالية، مادية فحسب، متفسّخة أخلاقيا، ولا يعترف إلا بمنتجاتها المادية مفصولة عن نوعية التفكير التي أوصلت إليها، ويحكم بذلك على المجتمعات التي يحكمها بأن تبقى مجتمعات استهلاكية لا إنتاجية.

هذه الحضارة، باشتمالها على القيم التي ذكرناها، هي بشرية بالطبع، إذن ليست كاملة، لا يمكن أن نطلق عليها صفة المثالية أو الكمال، ولا يصح أن نغض الطرف عن عيوبها ونقائصها، ولكنها جاءت بقيم أصبحت الآن محل أمل الإنسانية كلها والأفق الذي تسعى إلى بلوغه، إذ أنها أصبحت كونيّة، فالإنسان الصيني والهندي والأمريكي اللاتيني والإفريقي وكل من يعيش على وجه هذه الأرض أصبح يطمح إلى تحقيق الابتكار والاختراع والعقلانية والمواطنة والديمقراطية والحرية



والعدالة، وأمثالها من القيم التي لم يحقق منها القدماء إلا القليل، ولم تكن بعضها تخطر على بالهم بالمرة.

إنّ هذه القيم الجديدة بعيدة بالتأكيد عن أفق الذين ينتمون إلى الإسلام السياسي. لذلك تراهم يستشهدون بالنصوص ويتشبّثون بقيم محافظة، وعندما يضطرّون اضطرارا إلى أن يغيّروا مواقفهم فإنّهم يبقون على نوع من تأنيب الضمير لأنّهم لم يكونوا أوفياء لهذه النصوص التي آمنوا بما أدركوه منها ويحنّون إلى عهد مُتَمَثّل (représenté) ليس تاريخيا، إلى عهد ذهبي كانت فيه العلاقة بين البشر مثالية، وكانت فيه بساطة وسعادة.



12

يذكر التونسيون جيدا تصريح أحد أساطين حركة النهضة تحت قبة المجلس التأسيسي، وهو في الأصل متخصص في الكيمياء وليس متضلعا في شؤون الدين، حين دعا إلى تطبيق ما ورد في الآية 33 من سورة المائدة من عقوبات على العمال المضربين والمعتصمين. ففضلا عن أن هذه العقوبات صادمة للضمير الحديث ومنافية لمنظومة حقوق الإنسان، فاته أن جمهور العلماء، بالمفهوم التقليدي للعلم، يوزعون الأحكام المذكورة في الآية على أعمال تدل عليها محذوفات. والتقدير عندهم هو التالي: «أن يقتّلوا» إذا قتلوا ولم يأخذوا المال، «أو يصلّبوا» مع القتل إذا قتلوا وأخذوا المال، «أو تقطّع أيديهم وأرجلهم من خلاف» إذا أخذوا المال ولم يقتُلوا، «أو ينفوا من الأرض» إذا أخافوا السبيل ولم يأخذوا مالا[2]. وما أبعد اعتصامات العمال عن القتل والسلب وإخافة الناس في الطرُق ! ولكنه الجهل بمسالك قراءة النصوص مع البعد عن مقتضيات العيش في عصرنا أدياه إلى النتيجة المنطقية التي ينساق إليه أمثاله من زعماء الإسلام السياسي المتشبعين بالنصوص في حرفيتها، مفصولة عن مقاصدها ودون إدراك لسياقها التاريخي.

---

2 انظر مثلا: القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، ص 112.



ويُنكِر الإسلامويون، عن جهل بقواعد العمران البشري، أن الحضارة الحديثة استفادت من الحضارات السابقة، وآخرتها الحضارة الإسلامية، وتجاوزتها، وأنّ سِمتَها الأساسية أنها حضارة معقدة (complexe). إنّها ليست حضارة بسيطة، ليست قائمة على الزراعة ورعي الحيوان وعلى التجارة والحرف اليدوية، بل هي قائمة على التّصنيع أساسا، ولكن أيضا، أكثر فأكثر على الخدمات وعلى ما يسمّى اليوم مجتمع المعرفة، أي كل ما تُنتجه المعلوماتية الحديثة.

إن عدم الوعي بالتغيّر الجذري الذي طرأ على مختلف نواحي الحياة، وبضرورة مواجهة الصعوبات الناشئة عنه، لا الهروب منها إلى حلول الماضي التي لم تعد تصلح لعصرنا، هو أمر ثقافي ليس ناتجا فقط عن الاستبداد السياسي أو عن التاريخ أو عن قرارات اتّخذها هذا النظام أو ذاك، بل هو تعبير عن صعوبة حقيقية يجدها الإسلام السياسي، ومن ورائه الضمير الجمعي، في قبول ما لم تتعوّد عليه المجتمعات الإسلامية في تاريخها الطويل، سواء في فترات الازدهار والسؤدد أو في فترات الخمول والانحطاط.

ولا نبالغ إن قلنا إنها صعوبة مشتركة بين المعاصرين، في البلدان الغنية والمتقدمة كما في البلدان الفقيرة والمتخلفة، ولكنها صعوبة مضاعفة بالنسبة إلى الذين فرضت الحداثةُ نفسَها عليهم ولم يسهموا في إنتاجها، وإلى مَن يشعرون بالغبن والقهر وبأنهم أجدر من غيرهم بالاحترام، بالنظر إلى تاريخهم المجيد ودينهم القويم.



13

في نطاق القضايا التي تدل على أنّ ما يعاني منه الإسلام السياسي إنّما هو ثقافي بالأساس، لا مناص من الوقوف على ما يتعلق بمنزلة المرأة في المجتمع. رأينا كيف أنّ الإسلامويين يتبنّون في قضية تعدد الزوجات الحلول التقليدية، ولا يتفاعلون مع القيم الجديدة، بل يتعسّفون على النص لتبرير تلك الاختيارات. لكن المسألة لا تتعلق بهذه القضية فقط بل كذلك بكل ما يمسّ العلاقة بين الرّجل والمرأة.

المرأة في نظر الإسلام السياسي يمكن أن تستغلّ للدعاية، يمكن أن تكون مناضلة في صفوف تنظيمات الحركات الإسلامية، لكنها تبقى في كل الحالات تابعة للرجل، مكملة له حسب المفهوم الذي سعى نواب النهضة في المجلس الوطني التأسيسي إلى فرضه في مشروع الدستور قبل أن تتصدى لهم القوى النسائية بالخصوص والقوى الحية في المجتمع عموما. وهذه التبعية تتجلّى، من بين ما تتجلى فيه، في ما يفرض عليها من لبس الخمار. وتفرض بعض الحركات الإسلامية، أحيانا، كما هو معروف، النقاب على المرأة، لا الخمار فقط.

إن لبس الخمار ظاهرة متعدّدة التفسيرات. هناك ولا شك عوامل تتعلّق بالهوية، فيما يخص النساء المسلمات في الغرب، ففي المجتمعات ذات الأغلبية غير المسلمة يكون الخمار مظهرا من مظاهر التميّز عن غير المسلمات. وفي كثير من الحالات تلبسه المرأة



تحت الضغط الاجتماعي، لأن نساء وفتيات من أسرتها، أو من حيّها، أو من وسطها، قد لبِسْنَ الخمار، فترى نفسها مُضطرّة، هي كذلك، إلى لباسه. هناك أيضا دوافع اقتصادية لأن هذا الخمار يغطي شعر المرأة التي تلبسه فلا تعود في حاجة إذن إلى أن تُنفق على الحلاقة ما تنفقه المرأة التي لا تضع الخمار. وهناك أسباب أخرى اجتماعية، فبعض الفتيات، مثلا، يلبسن الخمار لكي يتمكنّ من الزواج، على اعتبار أنّ التي تلبس الخمار هي محل ثقة أكثر من المرأة التي لا تلبس، إلى غير ذلك من العوامل التي أدت إلى انتشار هذه الظاهرة. لكن لا بدّ من التأكيد في هذا المستوى على الأقل على ناحيتين :

- الناحية الأولى أن لبس الخمار بالطريقة التي تسمّى عند الإسلامويين بـ«اللباس الشرعي»، إنما فيه تشبّه غير وَاعٍ بلباس الرّاهبات في الغرب، أي أن هؤلاء الذين يريدون مقاومة كلّ ما هو غربي، بدعوى أنه معادٍ للإسلام، هم في الآن نفسه واقعون تحت تأثير هذا الغرب أو على الأقل بعض المظاهر التي كانت منتشرة فيه. وهذه الظاهرة تشمل في الحقيقة العديد من الأمور، لا فقط لباس المرأة. ولنضرب مثلا لذلك: شيخ الأزهر أصبح يحتلّ، في الضمير الجمعي الإسلامي الحديث، مكانة رمزية لم تكن له منذ عقود، وذلك تشبّها غير واع، مرّة أخرى، بمكانة البابا في الكنيسة الكاثوليكية. وقس على ذلك العديد من مظاهر التقليد غير الواعي.



- النّاحية الثانية هي أن اللاتي يلبسن الخمار واقعات في نوع من الاستلاب، متى كنّ هنّ الراغبات في لبسه وليس مفروضا عليهن. هذا الوقوع في الاستلاب معناه أن المرأة تُدافع عما يكرّس دُونيّتها دون وعي.

لماذا دُونيّة المرأة؟ لأن الرائج في الأدبيات الإسلاموية أن لبس الخمار نوع من الحرية التي ينبغي أن تتمتّع بها المرأة المسلمة، فتلبس اللباس الذي يقتضيه الشرع. لكن هذا الاستناد إلى الحرية، باعتبارها حقّا من حقوق الإنسان، فيه تجَنّ على منظومة حقوق الإنسان كلها. لأنه لا يمكن في نطاقها فصل الحرية عن المساواة، ويوم يُفرض الخمار على الرجال، كما يفرض على النساء، تكون هناك إمكانية للدفاع عن الخمار باسم الحرية، أما أن تكون هناك حرّية دون مساواة فهذا ليس تَبنّيًا لحق من حقوق الإنسان. هذه التبريرات تسمعها من الكثير من النساء اللاتي يلبسن الخمار، وهي موجودة كذلك عند منظري الإسلام السياسي، إذ التحكم في الأبدان لا ينفصل عن التحكم على الصعيد السياسي،

وتبعا لذلك لا نستغرب الاعتماد المتعسّف مرّة أخرى على النصوص، ذلك أن النصوص الخاصة بالخمار معروفة، هي ثلاث آيات:

الآية الأولى، هي الآية 53 من سورة الأحزاب، وهي تتعلق بنساء النبي. والقرآن نفسه يؤكّد على أن نساء النبي لسن كسائر نساء المسلمين. تقول الآية «وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ



حِجَابٍ»، والحجاب هنا لا صلة له بما يعتبر اليوم لباسا شرعيا وإنّما هو الستار الذي يوضع على الباب ليفصل العالم الخارجي عن البيت.

الآية الثانية، كذلك، من سورة الأحزاب، الآية 59 : ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾. وبالعودة إلى الأخبار التي تفصّل أسباب نزول هذه الآية نلاحظ أنها مُجمعة على أنها خاصة بالنساء الحرائر، دون الإماء، فهذا الجلباب الذي تضعه المرأة الحُرّة، إنما هو لتمييزها عن المرأة التي تباع وتشترى، الأمَة. والإسلام، في هذا المستوى، إنّما يواصل بضفة طبيعية ما كان موجودا في مجتمعات الشرق الأدنى، منذ فترة طويلة، لأننا نجد في الألواح الأشورريّة، منذ القرن الثاني عشر قبل الميلاد، هذا اللباس الذي يُفرض على الحرائر لتميزهن عن الإماء، فالحرّة تغطّي رأسها بينما الأمة تُعاقَب إذا ما غطّت رأسها، وعمر بن الخطاب كان يفعل نفس الشيء حين كان يضرب الإماء اللاتي يُغطّين رؤوسهنّ. وتواصلت تغطية شعر الرأس هذه مع اليهودية، ومع المسيحية، وخاصة في رسالة بولس إلى أهل كورنثيا حيث يؤكّد على أنّ تغطية المرأة لشعرها هو علامة على خضوعها للرجل، فكما أن الرجل يخضع للمسيح فإن المرأة ينبغي أن تخضع للرجل.

إنّ العقلية السائدة زمن الوحي هي هذه إذن. والقرآن لم يأتِ بالجديد في هذا المستوى، عندما أكّد على ذاك التمييز الذي كان موجودا ومقبولا في الضمير العام لدى كل شعوب الأرض. واكتفى



بنصح النساء الحرائر في المدينة، عندما يخرجن لقضاء حاجتهن خارج البيت، بأن يَضعن جلبابا فوق رؤوسهن يُغطّيهنّ، حتى لا يقعن فيما يسمّى اليوم التحرش الجنسي، ويتميّزن عن الإماء، باعتبار أن المسّ من عِرض هؤلاء ليس عيبا في نظر عموم الناس، خلافا للمس من عِرض أولئك.

الآية الثالثة، التي تستعمل أكثر من الآيتين اللتين في سورة الأحزاب، هي الآية 31 من سورة النور. وحين نقرأ هذه الآية قراءة تدبّر لا قراءة توظيف فج، يستوقفنا أنها مسبوقة بتوجيه الخطاب إلى المؤمنين، قبل توجيهه إلى المؤمنات: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾. هذه الآية الثلاثون لا تذكر إلا نادرا جدا، بينما الوحي بدأ بتوجيه الخطاب إلى المؤمنين، والآية 31 التي تليها هي: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ﴾، على غرار الأمر للرجال بغض أبصارهم، ﴿وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾، كما هو الشأن بالنسبة إلى الرجال، ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾. وعدم إبداء الزينة، معناه عدم التبرج، وضرب الخمار على الجيوب ليس له في اللغة إلا معنى واحد وهو ستر الصدر، أي إنّ ثديي المرأة ينبغي أن لا يكونا مكشوفين، ذلك أن الجيب الذي يوضع عليه الخمار إنما هو الفتحة في أعلى الثوب من الأمام. الآية لا تفعل شيئا آخر، إذن، سوى هذه التوصية الأخلاقية التي تقتضي عدم إبراز المفاتن وعدم التّبرج وعدم كشف الصدر.

لقائل أن يقول، إذن، لماذا تعتبر الأدبيّات الإسلاموية أن المرأة لا بدّ أن تغطي شعرها ولا تكشف إلا وجهها وكفّيها؟ هذا ليس، في



الحقيقة، أمرا قرآنيا، بل هو أمر فقهي، أي مرة أخرى، بشري تاريخي نسبي. الفقهاء هم الذين قالوا ذلك متأثرين بالقيم السائدة في عصرهم. إن ما حصل هنا، هو بالضبط ما حصل في كثير من القضايا: عندما يقرّر الفقهاء حُكما ما فإنهم يأتون بحديث لكي يدعم الموقف الذي اتخذوه. والحديث الذي يستندون إليه هو أن النبي قال لإحدى النساء إنه إذا ما حاضت المرأة لا يجوز لها أن تكشف إلا هذا وهذا، وأشار إلى وجهه وكفيه.

ولا ننسى من جهة أخرى أن الأغلبية المطلقة من المسلمات عبر التاريخ كنّ ينتمين إلى فئة البدويات والريفيات، وأن الحضريات كنّ دائما، في كامل التاريخ الإسلامي، أقليّة بالنسبة إلى أهل الريف. ولم تكن البدويات والريفيات ملتزمات بهذا الخمار وبالانفصال بين الرّجال والنّساء، كما هو الشأن في الحضر. وبالإضافة إلى ذلك فإن الخمار كانت له وظيفة لا صلة لها بالدين أصلا، وإنما صلتها هي، من ناحية، بالتقاليد الجارية في المجتمع، ومن ناحية ثانية، بالطقس والمناخ الذي وُجدت فيه الأحكام الأولى.

كانت التقاليد تفرض على الرجال والنساء معا تغطية الرأس، لا عند المسلمين فقط، بل عند العديد من الشعوب وفي الحضارات الأخرى. كشف الرأس عند الرجال الأوروبيين، مثلا، وهم أقرب إلينا من الهنود أو الصينيين، كان إلى عهد قريب يُعتبر عيبا، فالرجل لا يجوز له أن يخرج إلى الشارع، إلى الحياة العامّة، إلا ورأسه مغطى بقبّعة أو برنيطة. ونفس الشيء بالنسبة إلى المسلمين، فإنهم كانوا يلبسون الشاشية



والعمامة والعديد من الألبسة التي تغطي الرأس. هذا من حيث التقاليد التي كانت مشتركة بين النساء والرجال في كل الحضارات وليس فيها كشف للشعر. أما بالنسبة إلى الجزيرة العربية فلا ننسى أنّ الإسلام الأول الذي نشأت فيه الأحكام الفقهية قد ظهر في بيئة أوّلا يعز فيها الماء، وثانيا تكثر فيها الحرارة والرياح التي تهبّ في الصحراء، ومن شأن هاتين الظاهرتين المناخيتين أن تكونا عاملا من عوامل التفاعل مع المناخ الصحراوي الحار والجاف. ولذلك فالنساء والرجال، في الصحراء وفي المناطق الحارّة، يغطون ويغطين رؤوسهم ورؤوسهن. وما نلاحظ اليوم هو أن الفكر الإسلامي لا يعي وعيا كاملا بهذه الأبعاد التاريخة والأنتربولوجية لظاهرة الخمار، وفي الأدبيات الشائعة يُكتفى بأن يُفرض على المرأة دون الرجل، وتَتوهـم المرأة أن ذلك حكم شرعيّ، بل حكم قرآني.

وسواء تعلـّق الأمر بتعدّد الزوجات أو بلبس الخمار فإن القضايا الخاصة بالمرأة هي في جوهر اهتمامات الإسلام السياسي، وهذا ليس غريبا نظرا إلى ما رأيناه من الصبغة المحافظة للإيديولوجيا الإسلاموية، وإلى علاقة سياسة الأبدان بسياسة الشأن العام. وليس من باب الصدفة أن يتغاضى الإسلامويون عن التنديد بلبس النقاب إن لم يشجعوه، رغم نفيه لشخصية المرأة وقصرها على أن تكون مصدر فتنة للرجل وحسب، حتى يبدو تشبثهم بالخمار اعتدالا في مقابل التطرف الذي يمثله النقاب، وإن كان مدلولهما في النهاية واحدا، ويؤولان إلى تشيئة المرأة.



وحين ننظر إلى مظاهر أخرى من المقولات التي يتشبّث بها الإسلامويّون فإننا نلاحظ أنها تندرج في نفس السياق. من ذلك، ولا شك، القضية التي يتحرّج الكثير من المسلمين في إثارتها اليوم، وهي قضية الإرث والمساواة فيه بين الرجل والمرأة. والإسلامويون ليسوا الوحيدين، في الحقيقة، الذين يجدون دائما المبرّرات والتّعلات لكي يقولوا إن هذه القضية ليست مستعجلة، وأن هنالك قضايا مستعجلة أكثر منها، من قبيل التنمية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية والتشغيل والديمقراطية، إلى غير ذلك. يقولون إذن للتهرب من مواجهة القضية: لنفضّ هذه المشاكل أولا ثم ننظر في قضية المساواة في الإرث، بينما يشكّل انعدام المساواة مظهرا آخر من مظاهر التميز الذي كان موجودا في المجتمعات ما قبل الحديثة، وكرّسته الأحكام الفقهية، هو التمييز بين الجنسين في الحقوق والواجبات. ويفرض انخراطُ المسلمين في منظومة حقوق الإنسان الإسراعَ في الإعراض عن هذا التمييز، وإقرار المساواة على هذا الصعيد.

ولنؤكد أولا أنه ليس صحيحا، خلافا لما يعتقده الكثيرون، أن القرآن هو الذي فرض عدم التسوية في الإرث، بدليل أن هناك تأويلا للآيات الخاصة بالإرث متعسّفا هو أيضا.
فالآية التي تتعلق بالوصية تبدأ بـ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ



خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ....». وما تقتضيه هذه الصيغة، حتى عند علماء أصول الفقه الكلاسيكي، هو أن ما كُتب على المؤمنين فرض ينبغي العمل به، بينما الآية التي تنصّ على أن ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾، والتي تبدأ بـ «يُوصِيكُم الله»، هي مجرد توصية، أي دون ما هو مكتوب ومفروض. هذا من ناحية.

إن الأهم ليس هنا، فالأهم في قضية الإرث هو، بالإضافة إلى أن الأحكام التمييزية نفسها، التي تعطي المرأة نصف حق الرجل، لا تطبق في العديد العديد من الحالات، وتُحرم المرأة حرمانا كاملا من التّمتع حتى بنصف ما لأخيها. وهذا معروف، وتُبيّنه دراسات اجتماعية في تونس، في الساحل التونسي، مثلا، وفي مناطق أخرى، وكلها تؤكد وجود ظاهرة حرمان المرأة من الإرث كالرجل.

ولكن بصرف النظر عن أن التطبيق يبتعد عن المساواة، وحتى عن التمييز الذي يخص عددا من الحالات، ولا سيما بين الذكور والإناث من الأبناء، وكذلك عن أن القرآن وفر للمرأة نصيبا من الإرث كانت محرومة منه تماما فيما يبدو، فإن في الآيات المتعلقة بالإرث إشكالا كان قائما لدى المسلمين منذ الإسلام الأول. فالحكم المتعلق بالكَلَالَة هو في الحقيقة حكمان مختلفان، فنقرأ في الآية 12 من سورة النساء: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ﴾. هنالك تسوية إذن بين الإخوة من الرجال والنساء. وفي الآية 176: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا



وَلَدٌ فَإِن كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِن كَانُواْ إِخْوَةً رِّجَالاً وَنِسَاء فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾. ولا توجد تسوية في هذه الحالة.

إن ما يتعين استخلاصه من الآيات المتعلقة بالإرث أن ما فيها من أحكام إنما تتعلّق بحالات مخصوصة حصلت زمن الوحي ولم يقصد منها التشريع لكلّ الحالات التي فيها إرث لهالك، أي أنها حلول لمشاكل ظرفية. والدليل على ذلك أننا لو أردنا أن نطبّقها في كلّ الحالات كما هي، لاستحال ذلك، كما لو كان الله سبحانه - أو النبي - لا يحسن الحساب حتى في حالات بسيطة. وقد وجد المسلمون أنفسهم، بالطبع، منذ السنوات الأولى، أمام هذا الإشكال، فكان الحل الذي يقال إن عمر بن الخطاب ارتضاه هو ما يسمّيه الفقهاء «العَوْلُ». ومعناه الزيادة، أي عوض أن تقسم نصيب الورثة على أساس أن مجموع هذا الموروث يساوي مثلا 12 على 12، فإنك تقسمه على ثلاثة عشر عوضا عن 12 فيكون الموروث أكثر من الواحد.

هذا نظريا، وستتبين ذلك من الناحية التطبيقية من خلال حالات موجودة في كتب الفقه، ويمكن التأكّد منها. مثلا عندما توفيت امرأة وخلفت زوجا، فزوجها له الربع وهو 3/ 12، وخلفت بنتين ولهما الثلثان، أي 8/ 12، وخلفت والدتها على قيد الحياة، ولها السدس أي 2/ 12. لنجمع 3/ 12 و8/ 12 ثم 2/ 12، يكون المجموع 13/ 12، وهو أكثر من التركة التي لورثة هذه المرأة حظ فيها.



في هذه الحالة يكون نصيب الورثة قريبا من بعضه البعض على كل حال، فعندما نقسم على 13 عوض أن نقسم على 12 لا يكون الفارق كبيرا. ولكن في حالات أخرى يكون الفارق أكبر. مثلا في حالة ما إذا توفي رجل وخلـّف زوجة وبنتين وأبا وأمًّا، للزوجة الثُّمن وللبنتين الثّلثان ولكل من الأب والأم السّدس. ونجمع الثمن للزوجة، 3/ 24، مع الثّلثين للبنتين، 16/ 24، والسدس، 4/ 24، لكل من الأب والأم، أي 3/ 24 + 16/ 24 + 4/ 24 + 4/ 24، يكون المجموع 27/ 24 !

حالة أخرى موجودة كذلك في كتب الفقه المسماة فرائض وتبين أن الفرق يمكن أن يكون كبيرا جدّا: امرأة ماتت دون أبناء وخلـّفت زوجا، له في هذه الحالة النصف، أي 3/ 6، وأمًّا على قيد الحياة، ولها السدس، أي 1/ 6، وأختا شقيقة، ولها النصف، أو ثلاثة أسداس، 3/ 6، وأختا لأب (ليست شقيقة) ولها السدس، 1/ 6، وأخا وأختا لأمّ، ولهما الثلث، 2/ 6.

نجمع 3/ 6 + 1/ 6 +3/ 6 + 1/ 6 + 2/ 6 = 10/ 6 !

فالالتجاء إلى العول هو الطريقة التي يقال إن عمر بن الخطاب فرضها لكي يجد حلاّ لكل الحالات التي لا يمكن فيها تطبيق الآيات المتعلقة بالإرث تطبيقا حرفيا. ويروى كذلك أن عبد الله بن العبّاس قد اعترض على استعمال العَوْل، أي هذه الزيادة غير المشروعة، أو بالأحرى هذا التخفيض في نصيب الورثة، فقيل له: لمَ لمْ تقل ذلك في حياة عمر؟ فقال: هِبْتُهُ. أي إن الهيبة التي كانت لعمر في نفس ابن



عبّاس هي التي منعته من التصريح برأيه. ومعلوم أنه نسبت إلى ابن عباس أمور عديدة، وأحيانا الموقف ونقيضه، وكان رأيه هو أن نعطي لأوّل من ذُكِر في الآية نصيبه من الإرث، والبقية الذين ذُكروا في آخر الآية، إذا لم يبق لهم شيء فلا نعطيهم أي نصيب. والمتضرّرة لا محالة، في أغلب الحالات، هي المرأة.

إن ما يقال، إذن، من أن الآيات القرآنية صريحة في أنّها لا تسوّي بين الرجل والمرأة في الإرث غير صحيح. نعم، هناك حالات منصوص عليها. ولكن من المؤكد أنه لا يمكن تطبيق تلك الآيات في كل الحالات الأخرى، وأنها إن مثلت في عصرها تقدما بالنسبة إلى الحرمان التام الذي كانت تعاني منه المرأة، لأنها لم تكن ترث أي شيء، فلا شك أنه يمكن اعتبار أن هذه الآيات، كما دعا إلى ذلك الطاهر الحداد منذ 1930 في كتابه «امرأتنا في الشريعة والمجتمع»، إنما مَكّنت المرأة من حقوق مرحلية، وأنّه يجوز للمسلمين اليوم، وقد تطورت منزلة المرأة، أن يستأنفوا هذا الذي بدأه القرآن، ويتوصّلوا إلى التّسوية التّامة في الإرث.



15

تعدد الزوجات والخمار والإرث كلها إذن أمور تخص المرأة، لكن هناك أيضا مظاهر أخرى من هذا التميز الذي يتشبث به الإسلامويون، ويجدون فيه تجاوبا كبيرا لدى الرأي العام الإسلامي الذي يتحرّج من إعادة النّظر في الأحكام الفقهية عموما. من ذلك المَهر الذي ينبغي أن يدفعه الرجل إلى المرأة لكي يصحّ الزواج. فالمهر في الحقيقة هو تكريس للقيَم الأبويّة والذكورية التي كانت موجودة في المجتمعات القديمة، ممّا جعل الفقهاء يعتبرون الزواج نوعا من العقود التجارية والمرأة كأنّـها تُشتَرى بذلك المهر. وهذه الظاهرة، ظاهرة مَهر المرأة (la dot) كانت موجودة كذلك عند الأوروبيين وفي الحضارات القديمة كلّها. وبالطبع يمكن الاستغناء عن المَهر نظرا إلى أن المرأة لا تباع ولا تشترى، وأنّ عقد الزواج هو عقد فيه اختيار من الجانبين، لا من جانب الرجل تجاه المرأة فقط.

يمكن أيضا أن نذكر مظاهر أخرى في حاجة إلى مراجعة. من ذلك مثلا تشبث الفقهاء بما تنصّ عليه بعض الآيات القرآنية من ضرورة اعتِداد المرأة، أي احترام العدّة التي لا يجوز لها فيها أن تتزوّج ثانية إذا ما كانت مطلقة أو إذا ما توفي عنها زوجها. إنّ المقصود من هذه العدّة، كما يقول القدماء، هو استبراء الأرحام، يعني التأكّد من أنّ المرأة ليست حاملا حتى لا تختلط الأنساب إذا ما تزوّجت



رجلا آخر. وهذا معقول ومفهوم جدّا
قبل أن يتقدّم الطب ويستطيع أن يتأكّد
تأكّدا تامّا من أن المرأة حامل أو غير
حامل. وهذا التشبّث بالعدّة بالنسبة إلى
المرأة رغم تغيّر المعطيات تغيّرا جذريا يُقصد منه الآن، ولو بصفة غير واعية أو غير متعمدة، تكريس دونية المرأة. فالرجل لا يعتدّ، وإذا ماتت زوجته اليوم يمكن له غدا أن يتزوج امرأة أخرى دون إشكال، أمّا المرأة فإذا ما توفي عنها زوجها واستطاع الطب أن يتأكد أنها غير حامل فإنّ ممثلي المؤسسة الدينية الرسمية، الذين يُطلق عليهم علماء الاجتماع صفة المتصرفين في المقدّس، يَفرضون عليها، رغم ذلك، أن تعتدّ مدّة معيّنة للتأكد من عدم الحمل. هذا يدلّ على أن هذه الأحكام إنما هي مرتبطة بظروف تاريخية معيّنة وليست من الحلول التي يمكن أن تستجيب لأوضاع مختلفة كلّ الاختلاف عن أوضاع القدماء.

وقفنا عند عدد من القضايا المتعلقة بالمرأة لأن الخطاب الإسلاموي مهووس بالمرأة، ويرى فيها الإسلامويون مصدر فتنة لا كائنا كامل الحقوق والواجبات. هم لا يرون فيها سوى جنسها ولا يرون فيها عقلها. إنهم يقصرون النظر إليها على أنها بَدن لا على أنها كائن مثل الرّجال، ويتصوّرون أن المنزلة الدونية التي كانت في القديم إنما هي تعبير عن إرادة إلهية وليست راجعة إلى التربية، كما بيّن ذلك ابن رشد منذ القرن السادس للهجرة بكلّ وضوح. إن الدراسات الجندرية الحديثة تثبت بما لا يدع مجالا للشك أن منزلة المرأة الدونية لا صِلة لها لا بالدين ولا بالطبيعة، كما يتوهم أو يُوهم الذين يريدون



للنساء أن لا يكنّ شقيقات الرجال في كل شيء حتى لا يزاحمنهم في الاستئثار بالمجال العمومي وبمزاياه.

لم نركز، إذن، على هذه الأمثلة المتعلقة بالمرأة صدفة، بل لمتابعة المآزق التي يقع فيها الإسلام السياسي والإسلام التقليدي معا، والمآزق التي يقع فيها المسلمون المتأثرون بمقولات الماضي حين يريدون أن يبقوا متشبّثين بدينهم ويبقوا في الآن نفسه متشبّثين بأحكام لم تعد ملائمة لأوضاعهم الحديثة. ولكن عدم التلاؤم هذا يخص كذلك الرجال، بطبيعة الحال، ويخصّ عددا من المعاملات.



الكل يعرف أن السلفيين في العادة يعتبرون أنّ اللحية للرجل هي فرض من باب الائتساء بالنبي، نظرا إلى أنه كان ملتحيا. ويستندون إلى حديث فيه إشارة إلى إحفاء الشارب وترك اللحية غير محلوقة. وهم في هذا الأمر ينسون عنصرا بسيطا وبديهيا جدا، وهو أنه في القرن السابع الميلادي، عندما ظهر الإسلام، لم تكن شفرات الحلاقة كما نعرفها اليوم موجودة ولا متوفرة بأثمان زهيدة. وينسون كذلك، أو يتناسون، أن اللحية كانت موجودة لدى الرجال عند كل الشعوب الأخرى التي لم تكن متوفّرة لها أيضا شفرات حلاقة، سواء عند المسيحيين أو اليهود أو الصينيين أو غيرهم. فالرجال كانت لحاهم في وجوههم، يقصرونها ما أمكن ولكنّهم لا يستطيعون أن يحلقوا لحاهم كما يستطيع الرجال اليوم أن يحلقوا.

المشكل هو في عدم الربط بين الأحكام الفقهية والظروف التي أنتجتها

والمشكل هو في عدم الربط بين الأحكام الفقهية والظروف التي أنتجتها. هذا هو أساس الهوة التي ما فتئت تتّسع بين الدين والحياة. ولذلك فإن هؤلاء الذين يدْعون إلى النسج على منوال السلف يبتعدون شيئا فشيئا عن مقتضيات الواقع الذي يفرض نفسه على كامل البشرية.

وإذا كانت اللحية مما يجب على الرجال أن يتحلّـوا به رغم ذلك عند السلفيين، فربّما لا فائدة من الإشارة إلى عدد من المظاهر التي تكاد تكون فلكلورية من مثل التشبه بلباس من يسكنون في الجزيرة العربية،



في المناطق الحارة، وفي بعض البلدان الإسلامية مثل أفغانستان، فهذه مظاهر ترمي في نهاية الأمر إلى إبراز علامات التميّز عن الآخرين أكثر مما تدلّ على الوعي بوظيفة اللباس بصفة عامة.



وإلى جانب هذه المظاهر الفلكلورية هناك اختيارات مجتمعية واقتصادية هامة وتشمل ميدان التعامل الاقتصادي والتجاري. وأقصد بذلك بصفة خاصة قضية الفوائد البنكية. ففي الضمير الإسلامي العام وفي ما يتبنّاه الإسلام السياسي مثلما يتمسك به العلماء التقليديون، أن الفائدة التي تتعامل بها البنوك العصرية حرام لأنها ربا. ولنفترض جدلا أن هذه الفائدة هي الربا، ينبغي إذ ذاك أن نعود إلى ما يترتب على الربا في القديم، وهو أن الذي لا يستطيع أن يردّ الدين الذي عليه يصبح عبدا للدائن، هكذا كان الربا يترتّب عليه الاستعباد. ثم إن الربا في النص القرآني نفسه هو الأضعاف المضاعفة، لا نسبة من الدَيْن. فإذا ما سايرنا الذين يعتبرون أن الربا هو الفائدة فإننا نلاحظ أن هذه النتائج لا تترتب على الفائدة البنكية اليوم، إضافة إلى أن البنوك، بالمعنى الحديث، لم تكن موجودة وأنّ المقترض قد لا يكون شخصا طبيعيا بل شركة، أي هيئة اعتبارية، وفي حالة ربحها لا يدرّ المال المقترض من البنك فائدة غير مشروعة لأشخاص بعينهم، كما أنه في حالة إفلاسها لا يلحق الضرر بالأشخاص كذلك من جراء الاقتراض بفائدة.

لنذهب إلى أبعد من ذلك ونحلـّل الطرق التي يراها الإسلامويون مجانبة للربا، فنلاحظ أنها جميعا طرق ملتوية و«حيل شرعية» تتغير فيها



أسماء العمليات التي فيها فائدة ولكن حقيقتها تبقى كما هي. ولذلك فالبنوك المسمّاة مصارف إسلامية هي في الحقيقة تتعامل بفائدة ولكن بطرق لا تعترف فيها بذلك. وتوجد دراسات في هذا المجال توضّح أن ما يُعتبر فائدة في البنوك إنما يُسمّى بيعًا بأجَل، والبنك يتعامل بطرق بعيدة عن الفائدة، في الظاهر، لكنها في جوهرها تَعامُل بالفائدة.

ولو كان الأمر على هذا النحو فقط لهان. لكن المشكل هو أن هذه المصارف الإسلامية في مَنشَئها، مالُها مالٌ حرام، ورؤوس أموالها هي من الثروات المنهُوبة من مستحقات شعوب مسلمة. أوائل هذه البنوك ظهرت في الجزيرة العربية، والذين بعثوها كونوها برؤوس أموال نفطية، والنفط ثروة طبيعية لا ينبغي أن تكون للحكام فقط، فإذا بهم يستثمرون على حساب شعوبهم هذه الثروة النفطية ويؤسسون هذه المصارف التي تسمى إسلامية بمال ليس مالهم بل مال شعوبهم. وهذا ما عشناه في تونس مع بنك الزيتونة الذي أنشأه صخر الماطري. هو من المال الحرام ولكنه في الظاهر لا يتعامل بالربا، أي أنه يتحايل لكي تسمى الفائدة التي يتعامل بها تسمية أخرى.

ويؤدينا ذلك إلى نتيجة عامة تتجاوز هذه الحالة، وهي أن الإسلام السياسي يفتقر إلى مشروع اقتصادي. فتبنّيه للبنوك التي يسميها لاربَويّة، بينما هي تتعامل بفائدة، وإن بطريقة أخرى، يدل على أنه عاجز عن أن ينشئ نمطا آخر من التعامل الاقتصادي غير التعامل الرأسمالي. وهذا العجز عن إنشاء نظام بديل عن النظام الرأسمالي ينبغي أن يُعترَف



به، لا أن يُتهرب منه بوسائل خطابية بحت، أو بالرجوع إلى نظام الأوقاف وأمثاله من النظم التي تعطل الدورة الاقتصادية الحديثة. بقي أن هناك شعوبا حاولت أن تُقلّص ما تأتي به الرأسمالية من إجحاف في حق العمل، وهذه هي وظيفة الأحزاب الاجتماعية والاشتراكية، بصرف النظر عن النظريات التي تنقد نقدا جذريا الملكية الخاصة، وما إلى ذلك. ولكن ما يهمّنا هو أن الإسلام السياسي ليس لديه حل اقتصادي خارج الرأسمالية الوحشية، وهي التي لا تحدّ من جورها سوى القوانين الوضعية. لكن الإسلام السياسي يرفض الاعتراف بهذه القوانين ويلقى مساندة من الحكام لأنه في خدمتهم، بينما ضحية هذه الاختيارات هي الطبقات الشعبية وتقدّم الشعوب التي لا تحقق إذ ذاك المناعة والمساواة والحرية والديمقراطية. فهل من التجني على الإسلام السياسي، كما مورس إلى حد

الآن، القول بأنه يحول بين الشعوب

العربية و تحقيقها للتقدم المنشود؟



18

نقف في نطاق القضايا التي تهم المعاملات على موقف الإسلام السياسي من شرب الخمر لنتأكد من أنه شعبوي يساير موقف الرأي العام الإسلامي المتأثر بالمقولات التقليدية. وهما يلتقيان في حجب ما هو تاريخي في الأحكام الفقهية المتعلقة به. ففي الضمير الإسلامي، وكما هو الشأن عند أغلب الفقهاء، يعتبر شارب الخمر مرتكبا لكبيرة تقتضي أن يقام عليه الحد. إلا أن اللافت للانتباه في هذا الحد أنه ينبني على تأويل مخصوص لآية قرآنية، ويستند كذلك إلى حديث، وبالخصوص إلى قياس فقهي.

لو نظرنا في ما هو شائع في الأدبيات الإسلامية لرأينا أن هناك اتفاقا بين الفقهاء والمفسّرين على أن تحريم الخمر كان تدريجيا. فالآية الأولى، 219 من سورة البقرة: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾، تقرّ أن في الخمر منافع وإثما في الآن نفسه. والآية الثانية، 43 من سورة النساء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾ تمنع المسلمين من أن يصلّوا في حالة سكر، ولكنها لا تعتبر شرب الخمر في حد ذاته حراما. أما الآية الثالثة التي أوّلت على أنّ فيها تحريما للخمر فهي الآية 90 من سورة المائدة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ



﴿لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾. فالأمر بالاجتناب هنا اعتُبر علامة على التّحريم، واتفق الفقهاء قديما وحديثا على ذلك، حتى أن الإسلام السياسي من برامجه المعلنة غلق الأماكن التي
يستهلك فيها الخمر، والتقليل من بيعه،
وحتى من إنتاجه في بلاد تستقبل ملايين
السياح غير المسلمين. والمشاكل التي
يصرّ وزير الفلاحة الإسلاموي في حكومتي النهضة على إحداثها للتعاضديات الخاصة بإنتاج الخمر، معروفة لدى الرأي العام ومنشورة على أعمدة الصحف، إذ في ذهن ذاك الوزير أن حكم الخمر حُكم شرعي لا نقاش فيه. وحتى المسلم العادي، عندما يشرب الخمر، فإنّه يشرب في الغالب مع الشعور بتأنيب الضمير، فكأنه يخرق أمرا محرّما، ولكن يرجو عفو الله ومغفرته فقط.

لو تعمّقنا قليلا في هذه القضية لرأينا أن هناك آية قرآنية مسكوتا عنها سكوتا تامّا في الأدبيات الإسلامية، وهي الآية 145 من سورة الأنعام، ماذا تقول هذه الآية؟ ﴿قُلْ (والأمر الإلهي هنا للنبي) لاَ أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَّسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّهِ بِهِ﴾. توجد إذن أربعة أصناف ممّا هو محرّم على المسلم أن يأكله أو يشربه، هي: الميتة والدم المسفوح ولحم الخنزير ولحم القرابين للآلهة. وتضيف الآية: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غيرَ باغٍ ولا عادٍ فإنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾. لكن هذه الآية التي تحصر ما هو محرّم في الأصناف الأربعة المذكورة ولا تذكر الخمر من بينها، تُغيَّب تماما، وذلك بالرغم من أن الأدبيات الخاصة بأسباب النزول تُؤكّد أن هذه الآية، إن لم تكن آخر آية أنزِلتْ، وهذا ما



نجده في بعض المصادر القديمة، فإنها، على كل حال، من آخر ما نزل. ويقال إنها نزلت يوم عرفة في حجّة الوداع. رغم ذلك فإن الفقهاء اعتبروا الخمر مُحرّما.

ولسائل أن يسأل لماذا اتجه الفكر الإسلامي الذي تبنّاه الإسلام السياسي هذه الوجهة؟

لا بدّ في هذا الصدد من أن نعود إلى ظروف المجتمع الإسلامي في العقود الأولى التي تلت زمن الوحي. لقد تجمّعت لدى الأرستقراطية الإسلامية، على إثر الفتوحات، ثروات هائلة لم يكن العرب متعوّدين عليها. وكان إلى جانب هذه الثروة فراغ تامّ لأن الأرستقراطية لا تعمل في الزراعة ولا في الرعي ولا في التجارة ولا في أي نشاط يشغل صاحبه. هناك إذن مال كثير وهناك فراغ لدى الشباب من أبناء المهاجرين والأنصار، فمن الطبيعي أن ينتج عن ذلك الوضع استهلاك للخمر بكميات كبيرة تؤدي إلى السكر، وتؤدّي إلى المشاكل الاجتماعية المترتبة على السكر. من هنا نفهم الحرج الذي وجده الصحابة في إقامة الحد على شارب الخمر، حتى أن علي بن أبي طالب يقول إنني لأجد في نفسي، يعني أنني في مشكل بيني وبين نفسي، من تطبيق الحد على شارب الخمر لأن هذا الحكم ليس ممّا أقرّه النبي. فهو إذن من الأحكام التي صَدرت بعد فترة النبوّة، بالاعتماد على قياس خاطئ، وهو أن من شَرِب سَكر ومن سكر هَذَى، أي كان كلامه هذيانا، ومن هذى افترى، وَحَدُّ الفِرْيَة ثمانون جَلدة. والقياس من أساسه خاطئ لأن من شرب لا يؤدّي به ذاك الشرب بالضرورة إلى السكر،



بالإضافة إلى أنّ الذي يسكر قد يهذي، ولكنّه قد يبكي وقد يضحك ولكنه ليس بالضرورة يهذي ويؤدي به هذا الهَذَيان إلى الافتراء. ومعنى ذلك أن القياس المعتمد خاطئ، و أن القول إن ما أسكَر كثيرُه فقَليلُه حرام، هو من الاجتهادات البشرية الراجعة إلى الظرف التاريخي الذي كان فيه على المسؤولين عن الدولة أن يتصدّوا لظاهرة اجتماعية خطيرة على التوازن الاجتماعي، وهي السُكْر الذي يقع فيه الذين لديهم الفراغ والمال. لكن المسلمين، والفقهاء بصفة أخص، تناسوا هذه الأسباب التي أدّت إلى إقامة الحدّ على الشارب. وأصبح الأمر وكأنّه بديهي، وكأنّ القرآن هو الذي حرّم الخمر بآية سورة المائدة التي فيها «اجتنبوه» لأنه «رجس من عمل الشيطان».

هناك تغييب للآية التي لا تعتبر الخمر من المحرّمات، وقد حصرتها في أربعة أشياء، وللأسباب التاريخية التي أدت إلى تحريم الخمر، ولكن هناك أيضا، وهذا هام جدّا، تغييب أو جهل بأن السُكْر، حتى في المجتمعات التي تُمجّد الخمرة، وتَحتَفي بها وتعمل على تنقيتها كي تكون جودتها عالية، حتى في هذه المجتمعات، يُعتبر السُكر عيبا ومن المُنكَرات. ولا يمكن أن يقبل مجتمع من المجتمعات السُكر لأنه يؤدّي إلى فوضى اجتماعية، ويؤدّي إلى أعمال غير لائقة. ولكن هناك فرق بين استهلاك الخمر والسُكر.

وهذا ما لم يقرّه الفقهاء، عملا بمبدإ سدّ الذرائع، وهو مخالف للواقع المعيش الذي نلاحظه في كل الحضارات.



19

ولعلنا نجد عذرا للفقهاء التقليديين في عصرنا، وهو أنّ المجتمعات العربية الحديثة ليست مجتمعات تنتشر فيها قيم العمل وبذل الجهد، بل هي ما زالت مجتمعات يغلب عليها نمط الإنتاج التّقليدي وليس فيها التزام بالوقت ولا اعتبار للمجهود، وهي علاوة على ذلك تستسهل الربح، وتُعطيها الأنظمة الرّيعية، أي التي تعتمد على ما يدرّه عليها البترول، الأنموذج الأسوأ في هذا المجهود الأدنى. بينما الحضارة الحديثة تقوم على بذل المجهود في الأوقات التي ينبغي أن يُبذل فيها، وعلى تمكين البدن والذهن من أوقات الراحة والترفيه. المجتمعات العربية ما زالت لا تسود فيها تلك الروح التي تُميّز بين ضرورة العمل من ناحية، وضرورة الراحة والاستمتاع بمباهج الحياة من ناحية ثانية، وهي في الغالب تخلط بين الأمرين، ولذلك تكثر فيها الآفات التي يريد الفقهاء أن يتصدوا لها، ولكنهم يفشلون رغم نُبل مقصدهم.

وكما هو الشأن فيما قلناه عن الربا، فإنّ العقلية التي يتبنّاها الإسلامويون اليوم هي عقلية تقبل في الواقع خرق النواميس الفقهيّة، ولكنـّها لا تقبل البديل عنها من الناحية النظرية. إنّ من الصعب عليها أن تقبل بضرورة القانون الوضعي نظريا، رغم أنها مضطرة إلى ذلك عمليا. فقوانين الطيران المدني، على سبيل المثال، لا يمكن أن توجد في الفقه التقليدي، هذه قوانين وضعية ولا يمكن أن تكون إلا كذلك.



وكذا قوانين الشركات التجارية الحالية ذات المسؤولية المحدودة، والشركات متعدّدة الجنسية، إلى غير ذلك، هذه بالطبع لم تكن موجودة في القديم على نفس الشاكلة، ولا تتحكم فيها إلاّ القوانين الوضعية. وبالرغم من ذلك فإن الذهنية التقليدية التي يتبناها الإسلام السياسي لا تقبل أن يكون الإنسان هو المشرّع وهو المسؤول عن تشريعاته.

ويمكن أن تضاف هذه الازدواجية إلى النزعة الأخلاقوية الموجودة عند الإسلامويين بصفة عامّة. أقول «الأخلاقوية» لا «الأخلاقية»، لأنـها أخلاق تكرّس النفاق الاجتماعي أكثر مما تؤدّي إلى الصدق مع النفس، وإلى أن يحقـّق الإنسان ذاته بصفة حرّة ومسؤولة. ولنا عودة إلى هذه القضية، قضية العلاقة بين الفرد والمجموعة.

هذه الأمثلة التي ضربناها للمعاملات التي تثير مشكلا في الضمير الإسلامي الحديث، إنـّما ضربناها لأن الإسلام السياسي يستغلّ، في هذه القضايا، ثقافة تقليدية سائدة لم تأت النظم التّعليمية الحديثة بما ينقدها أو يقلّل من شأنها أو يعيد فيها النظر. لهذا السبب، نلاحظ أن المتخرجين من المدرسة العربية، من المغرب إلى المشرق، مرورا ببلادنا، لا تؤهـّلهم المدرسة في الأغلب إلى امتلاك النظر النقدي في الموروث الفقهي الذي ما زال جاثما على عقول معاصرينا.

وإذا ما كان الإسلام السياسي مندرجا في هذا التيار فلأن الفكر الإسلامي، كما هو الشأن بالنسبة إلى الفكر الديني عموما، هو فكر قد ظهر في فترة التاريخ القديم، أي ما قبل الحداثة، وبهذا فإنه، مثل الفكر



المسيحي والفكر اليهودي، وحتى الفكر غير التوحيدي، يَجِد صعوبة في التأقلم مع الأوضاع التي خلقتها الحداثة، ومع القيم التي أفرزتها. هذه صعوبة موضوعية موجودة كذلك في الديانات الأخرى، بل إن التطرّف، الذي يُنسب عادة إلى الإسلام، موجود كذلك في الديانتين التّوحيديتين الأخريين. وأكبر دليل على ذلك سلوك اليهود الأُرثودوكس في فلسطين، في ظل الكيان الصهيوني، وكيف أنهم رغم انقسامهم إلى صهاينة وإلى معادين للصهيونية، ينفرون جميعا من تبني طرق العيش الحديثة وقيم المجتمعات الحديثة. ولهذا فهم دائما في صراع مع المجتمع الذي يعيشون فيه، يعشون على هامشه ويريدون أن يفرضوا وجهات نظرهم، كاحترام السبت وعدم خرقه في إسرائيل، مثلا. وهذه الأمور تثير الكثير من المشاكل في القدس وغيرها. نفس الشيء بالنسبة إلى المسيحية، ففي الكنيسة الكاثوليكية نزعة، هامشية لا محالة ولكنها موجودة، من المؤمنين التقليديين الأصوليين، وتُطلق عليهم تسمية (intégristes)، وهم يَكْفرون بكل ما هو جديد في القيم التي قبِل بها المسيحيون في المجمع الفاتيكاني الثاني، مثل العَلمانية وحرية الضمير، ويرفضون بالخصوص كل تجديد في الطقوس والعبادات. ونفس الشيء بالنسبة إلى بعض القضايا المشتركة بين أتباع الديانات الثلاث، ولهذا رأينا في مؤتمر بيكين سنة 1995، المؤتمر الخاص بالمرأة، كيف ظهرِ تحالف موضوعي بين الفاتيكان والملالي الشيعة وشيوخ السُنّة، في الأزهر وغيره، لرفض كل ما هو خارج عن التقاليد التي فيها تمييز بين الرجل والمرأة.



وحين ننظر إلى الكنائس البروتستانتية فإننا نلاحظ فيها كذلك نزعة أصولية (Fondamentaliste) محافظة هي أيضا، بل مغالية في المحافظة وفي الرجعية، تُؤْمن بحَرْفيّة النّصوص وتعادي نظرية النّشوء والارتقاء، مثلا، وتعتبر أن ما ورد في التّوراة من نظرية الخلق ينبغي أن يؤخذ على علّاته وأن الإنسان لم يوجد على الأرض إلا منذ حوالي 5000 سنة، لا منذ مئات الآلاف من السنين، بل ربما ملايين السنين، وأنه تطوّر، وأن الأرض ليست إلا كوكبا من الكواكب التي تنتمي إلى المجموعة الشمسية، وأن لهذا الكوكب عمرا يقاس بمليارات السنين. كلّ هذا مرفوض عندها، فالكنائس الإنجيلية (évangéliste)، سواء في تشبثها بحرفية النصوص، أو القيَم التقليدية التي تؤمن بها، بينها وبين الفكر الإسلامي التقليدي شبَه كبير، بل إنها في بعض الحالات تستعمل العنف كذلك لفرض مواقفها، كما هو الشأن في الولايات المتحدة الأمريكية عندما هوجمت العديد من المصحّات التي تمارس الإجهاض. فإذا كان موقف الكنيسة الكاثوليكية، بصفة عامة، ضد الإجهاض، ولكنها لا تمارس العنف، فإن أتباع بعض الكنائس البروتستانتية الإنجيلية هذه، يبلغ بهم التطرف حدّ محاولة منع الإجهاض بالقوّة. وكان هناك ضحايا لهذه الهجومات التي شنـّوها على بعض المصحات. وهي أمور معروفة تحدثت عنها وسائل الإعلام في الإبان.

إن ما نلاحظه في باب التعامل مع النصوص، وفي باب التشبث بحَرفية النص، وفي تغييب البعد التاريخي عن الأحكام التي سادت في منظومة دينية معينة، هو في الحقيقة موجود في المجتمعات غير



الإسلامية، لكن تأثيره في تلك المجتمعات هامشي، بينما تأثيره في مجتمعاتنا تأثير أوسع وأعمق لأن البنية الثقافية السائدة تُساعد على نمائه وانتشاره، بينما البنية الثقافية السائدة في الدول المتقدمة تُمكّنه لا محالة من أن يعبر عن نفسه، وهو موجود ولكنه هامشي.

ولنا في ما جدّ في ألمانيا، في الانتخابات الأخيرة، خير مثال على ذلك. ففي الانتخابات التشريعية الألمانية التي انتظمت في أواخر سبتمبر 2013 والتي أدّت إلى فوز الحزب الديمقراطي المسيحي لم تُثَر قضية دينية واحدة، وكلّ الحملة الانتخابية التي خاضها الحزب الديمقراطي المسيحي كان محورها الخيارات الاقتصادية والاجتماعية، ولم تكن لها أيّة شُحنة دينية، لأن ثقافة هذه المجتمعات لا تَقبَل المزج بين السياسة والدين، بينما نلاحظ في مجتمعاتنا الاسلامية أن زعماء التيارات الإسلاموية يُجاهرون بأن الدين هو في جوهر اهتماماتهم، ويُضْفون على السياسة التي يتبعونها صبغة دينية. وهناك الكثير من أفراد الشعب الذين يقبلون ذلك ولا يرون فيه زيغا فادحا عن مقتضيات النظام الديمقراطي.

وهذا ما أريد أن أؤكد عليه، فالمسؤولية ليست راجعة إلى الإسلام السياسي فقط، نظرا إلى أن المجتمعات العربية والإسلامية مهيأة لقبول هذا الخطاب، لا فقط لأن أنماط الإنتاج فيها ما زالت أنماطا تقليدية، بل لأن الثقافة السائدة، والتي تبثّها وسائل الإعلام، وتبثّها المدرسة، هي ثقافة تقليدية تكرّس هذه القيم والخيارات القديمة. هناك إذن مسؤولية مشتركة في الأوضاع التي تعيشها المجتمعات المتخلفة، وهنا لا بد من أن نقرّ بأننا مجتمع متخلف لا اقتصاديا فقط، بل كذلك معرفيا وعلميا



وتقنيا وعسكريا وسياسيا وأخلاقيا. هناك إذن ضرورة ملحة في تجاوز ذلك التخلف، ولن يكون هذا التجاوز ممكنا إلا بمراجعة الحلول التي كانت صالحة للمجتمعات التقليدية والتي لم تعد صالحة لمجتمعنا اليوم، وبالخصوص لأن تلك القيم التقليدية تمنع من أن يكون للفرد قيمة خارج أطر الجماعة.



القيم الحديثة هي قيم تُعلي من شأن الفرد بصفته شخصا وكائنا له قيمة في ذاته، بينما المجتمعات التقليدية لا قيمة للفرد فيها إلا في نطاق الجماعة، سواء الضيقة، الأسرة، أو الأوسع، القبيلة والعشيرة وما إلى ذلك، أو في نطاق الأمة، أمّا الفرد في حد ذاته فليست له قيمة، وليس له حق في أن يشذّ عن الجماعة بأي وجه من الوجوه. وهذا أمر جوهري قلّما يُنتَبه إليه، لكن الدراسات التي أنجزت في هذا المستوى، مثل دراسة محمود حسين، تدلّ على أنه، رغم المظاهر، فإن شيوع قيمة الفردانية (individualisme) بصدد الترسّخ في مجتمعاتنا. ولأنه بصدد الترسخ فإنه يلاقي معارضة شرسة من القوى التقليدية التي لا تؤمن بالفردانية وترى فيها مجرد أنانية، والتي تخشاها خوفا على مصالحها المعنوية والمادية، حينا، ولأن ثقافتها لا تؤهّلها لقبول هذا الجديد، حينا آخر.

إنّ الخطر كل الخطر، بالنسبة إلى مجتمعاتنا، يكمن في أنها لا تُساير المُقتضيات الأساسية للحضارة الحديثة. أمّا الخطابات والشعارات فهذه أمور تطفو على السّطح لكنّها لا تعبّر عن جوهر الإشكال. إنّ جوهر الإشكال هو في الذهن، في الفكر، في العقيدة - لا في الإيمان - لأن العقيدة تاريخية تتكوّن بحسب الظروف التاريخية، بينما الإيمان

المجتمعات التقليدية لا قيمة للفرد فيها إلا في نطاق الجماعة

اختيار شخصي، حرّ وعميق، ويمكن أن يكون في كل الاتجاهات، وكذلك لأن العقيدة تفرضها الجماعة وتدافع عنها. ولذا فإنّ المجتمعات



التقليدية هي التي لم يكن فيها للعقائد الشاذة أو الخارجة عن الجماعة مكان، حتى أن الإلحاد في المجتمعات القديمة لم يكُن يُتصوّر مجرد التصور، وهناك دراسة مشهورة كلاسيكية أنجزها لوسيان فافر (Lucien Febvre) بعنوان: «مشكلة اللااعتقاد في القرن السادس عشر» (Le problème de l'incroyance au XVIe siècle) ودرس فيها ديانة رابلاي الأديب الشهير (La religion de Rabelais) وبيّن أن اللااعتقاد لم يكن ممكنا، ولا متصوّرا في تلك الفترة. بينما نجد في عصرنا أنواعا من المعتقدات واللامعتقدات (la croyance et l'incroyance). فهذا الأمر الجديد، في المستوى الفكري، هو من إفراز الحضارة الراهنة كليا، ولا يمكن أن نفصل فيها بين ما هو مادّي وما هو معنوي، لأن العقلانية التي فيها هي التي تؤدّي إلى عَقْلنة السّلوك وعقلنة الفكر، وإذن، إلى الاختراع والاكتشاف وكسر حدود المعرفة. هنالك ارتباط متين بين تَبنّي قِيَم تقليدية، دون بُعدها التاريخي، ودون الظروف التي نشأت فيها ورَسخَتْ، من جهة، والتّخلف والمحافظة من جهة ثانية.

إنّ المحافظة قد تصلُ أحيانا إلى أشكال من التّعصب، وحتى إلى العنف. وهذه الأشكال لا يمكن أن تُواجَه إلا بنشر المعرفة الحديثة على أوسع نطاق ممكن. ولذلك فإن ما يمكن أن يُعاب على أنظمة التعليم في البلاد العربية والإسلامية عموما، مثلما بيّنَه المفكر الباكستاني الشهير فضل الرحمان الذي درس الأنظمة التّعليمية، وأنظمة تعليم الدين بالخصوص، في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، هو أنها



كلّها لا تؤدّي إلى الانخراط في العصر وإلى الحداثة. فالفصل إذن بين السلوك السياسي والإيمان بالقيم التقليدية، وانتشار العقلية التي ترفض مراجعة الأحكام التي سادت في المجتمعات القديمة، فصل غير ممكن. إن تلك العناصر كلّها متضافرة، ومواجهتها لا تكون على نطاق واحد، بل في مستويات مختلفة. ومن بينها الجرأة على الوعي بالبعد التاريخي، لا في مجال المعاملات الفقهية فقط، بل كذلك في مجال يتحرج الضمير الجمعي من إثارته، وهو مجال العبادات.



21

لقد كان هناك استعداد لقبول مراجعة المظاهر التي تخص المعاملات من الفكر الإسلامي التقليدي، منذ الحرب العالمية الثانية بالخصوص. وقد شهدت المجتمعات العربية كلّها تقريبا، في الخمسينات والستينات من القرن الماضي، محاولات عديدة للتكيّف والتأقلم مع الأوضاع الجديدة، ولم يكن الهاجس هو تطبيق ما جاء في كُتب الفقه عن المعاملات. ولم تشرع الأوضاع في التغيّر إلا منذ السبعينات، مع صعود إسلام البترول وانتشار الحركات الإسلاموية على نطاق واسع، فأدّى ذلك إلى ما يطلق عليه «الصحوة الإسلامية» التي كانت في الحقيقة نكبة على المجتمعات العربية والإسلامية وارتدادا إلى أوضاع لا صِلة لها بالحداثة ولا صلة لها بالإسلام في مَنابِعه الأولى، وإنما هي امتداد لفكر سَاد في قرون الانحطاط والجُمود والتأخّر.

ومن هذه المقولات الجديدة التي بدأت تنتشر في تلك الفترة مقولة الجهاد. ونذكر جميعا كيف أن مجموعات تكفيرية بدأت في الانتشار منذ تلك الفترة، وكان اغتيال السادات هو الحادثة التي أبرزت وجود هذه الحركات والتنظيمات التكفيرية. والغريب هو أنّ المفهوم الذي استُعمل، في ما يخصّ الجهاد لدى الإسلام السياسي، لا صلة له بالمفهوم الذي كان سائدا في القديم. الجهاد في الفكر الإسلامي



الكلاسيكي موجّه، عند أهل السنة، نحو غير المسلمين. فالجهاد هو إما للدفاع عن حوزة المسلمين أو لنشر الإسلام لدى غير المؤمنين به. أمّا الجهاد المقصود به المسلمون أنفسهم فهذا كان موجودا لدى بعض الفئات من الشيعة، ولكنه غريب كل الغرابة عن الإسلام السنّي الكلاسيكي. هذا يبيّن أنّ ما لاحظناه فيما يخص المعاملات وما حصل فيها من تعسّف في التفسير إنما حصل كذلك في مفهوم الجهاد الذي هو من المقولات التي تتشبث بها بعض الحركات الإسلامية المتطرفة، ولكنّها في الحقيقة، تَمْضِي بالفكر السّياسي الإسلامي الإخواني والوهّابي إلى نهايته المنطقية. ولذلك فلا يمكن أن يُعاب على أصحابه خروجهم عن الإسلام إلاّ بنفس الدرجة التي يُمكن أن تطبّق على الإسلام السياسي الذي يُعتبر عادة معتدلا. هذا الاعتدال، إذن، نسبيّ والمقولات التي في الإسلام المعتدل تؤدّي بصفة منطقية إلى ذلك الإسلام المتشدّد، أو المتطرّف.

وإذا كانت المقولات الفقهية التقليدية قد شهدت في البداية استعدادا للمراجعة لدى فئات واسعة من المجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة، فالأمر ليس كذلك بالنسبة إلى المقولات الفقهية المتعلقة بالعبادات. ونحن نعلم أن الفقه، وإن ميّز بين العبادات والمعاملات، إلاّ أنّه كلّ لا يتجزّأ، والطلبة يدرسون في المعاهد التقليدية، في الأزهر وفي الزيتونة وفي القرويين وفي النّجف وغيرها، يدرسون الفقه كلّا متكاملا، لا يمكن أن نفصل فيه بين ما ينبغي اتباعه في مجال العبادات وما يجب اتباعه في مجال المعاملات. فالاستعداد النسبي الموجود في ما يخص المعاملات لم يكن إذن موجودا في توجّه ذلك التعليم



التقليدي، ولم يُوجد البتّة إلا بصفة تكاد تكون شاذّة وقليلة ونادرة في الفكر الإسلامي المعاصر، هذا على الرغم من أن الدعوة إلى ضرورة هذه المراجعة قد بدأت مع بداية القرن العشرين، على صفحات مجلّة «المنار» التي كان يديرها محمد رشيد رضا. وقد نشر الدكتور توفيق صدقي، في تلك الفترة، مقالا عنوانه «الإسلام هو القرآن وحده»، واعتبر أن المسلمين غير ملزمين بما لم يَأتِ في النص القرآني، بالخصوص فيما يتعلق بعَدد الصلوات وكيفياتها، وفيما يتعلق بالزّكاة والنصاب الذي يحدّده الفقهاء فيها، وما إلى ذلك.

وُوجِه هذا الموقف بالطبع بردود عنيفة، وظلّ موقفا هامشيا جدا. والملاحظ أن الضّمير الإسلامي الجمعي ما زال يَجد صعوبة في أن يُواجه، بطريقة مسؤولة، الصعوبات التي يجدها المسلم اليوم في أداء الشعائر التي حدّدها الفقهاء. وذلك لأن تلك الشعائر أو الطقوس والعبادات تُقدّم على أنّها كانت، من البداية، على الشكل الذي حدّده الفقهاء. والواقع التاريخي يثبت أن الأمر لم يكن كذلك.



22

لو أخذنا الزكاة، مثلا، للاحظنا أنّه كان يُطلق عليها، في البداية، في النص القرآني، مصطلح الصدقة ثمّ كانت الزكاة. وهذه الزكاة ترتبط بأنواع الإنتاج وأنماط الثروة التي كانت موجودة في ذلك العصر. هي إذن شكل من أشكال التضامن الذي عرفته كل المجتمعات القديمة. ولذلك نجد مفهوم الصدقة « l'aumône » في المسيحية، مثلا، كما نجده في الديانات الأخرى. طبيعي أنه لا يمكن أن يستقيم أي اجتماع بشري مهما كان نوعه إذا كان هناك تفاوت كبير جدّا في الثروة وخاصة إذا وجد في المجتمع من هم محتاجون إلى جانب من هم متخمون. كانت الزكاة، إذن، تؤدّي هذه الوظيفة التي لا صلة لها في البداية بالدولة، لكن بعد حروب الردّة، أو نظرا إلى ما حصل من تأويل في عهد أبي بكر مع حروب الردّة، أصبحت الزكاة هي التي توفّر موردا من أهم موارد بيت مال المسلمين، أي ميزانية الدولة الإسلامية.

الزكاة هي التي توفّر موردا من أهم موارد بيت مال المسلمين

هذا التعبير عن التضامن بين المسلمين فيه مظهر لم يكن يحرج الضمير التّقليدي وهو أنّ الفقير يأخذ مباشرة من الغنيّ، وأن الغنيّ يعطي من ماله للفقير، ولم يكن في ذلك ما يخدش كرامة الفقير. لكن تطوّر الفكر البشري أدّى إلى استنباط مظاهر جديدة من التضامن لا يكون فيها الفقير محتاجا إلى أن يمدّ يده إلى الغنيّ مباشرة، بل أصبحت الدولة، عن طريق الضرائب، هي التي تأخذ من



الأغنياء وتوفّر للمحتاجين سبل العيش الكريم، وكذلك المرافق الضرورية بالنسبة إلى كل مجتمع ينشد الرقيّ والتقدم. فالضرائب في الحقيقة، كما تمارسها الأنظمة الحديثة في الدول القومية والوطنية، هي تعبير حديث عن نفس المفهوم الذي كان موجودا في القديم، في نطاق الزكاة، لكنه متطور عليه وملائم أكثر للمفهوم الجديد لمكانة المواطن في المجتمع الديمقراطي.

وفي الأنظمة الحديثة هناك دائما محاولة من أصحاب رؤوس الأموال لتكديس الثروات، ولكن في المقابل، هناك أيضا حركات اجتماعية وسياسية ترمي إلى الحدّ من تكديس الثروات هذا، وإلى تمكين الطبقات الضعيفة في المجتمع من حقوق أوفر من التي تحصّلوا عليها من قبل. ونظام الضريبة التصاعدي يوفّر هذه الإمكانيات، بينما الزكاة، بالنصاب الذي حدّده الفقهاء، ليس فيها هذا المفهوم للضريبة التصاعدية. أي أنك إذا كنت تملك، مثلا، مائة من الإبل، باعتبار الإبل كانت من مصادر الثروة في القديم، فعليك أن تؤدي منها ناقة أو خمسا أو عشرا، لا يَهُمّ. ولكن إذا كانت لك مائتان فعلى كل مائة نفس النّصاب. بينما في الضريبة التّصاعدية الحديثة، من يملك ألف دينار، مثلا، يدفع 10 دنانير. لكن من يملك مليونين لا يدفع 20 وإنما يدفع 30 أو 40 أو 50 دينارا، إلى غير ذلك. ومن يملك أكثر من ذلك فالضريبة تزيد دائما، إلى حدّ ما، مع ازدياد الثروة.



كان يمكن للمسلمين أن يتبنّوا هذا النظام الحديث، خاصة لأنه يكرس قيمة قرآنية غير موجودة في الديانات وفي الفلسفات القديمة، سواء كانت دينية أو غير دينية، وهو المفهوم الذي تعبّر عنه الآية ﴿ وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴾. فللسائل والمحروم حق في مال الثّري، ولا ينبغي أن يُعتبر ما يؤدّيه الغنيّ منّة أو تكرّما. وكما يلاحَظ عموما فإن أغلب المسلمين المحدثين والمعاصرين لم يرتقوا إلى إعادة النظر في مفهوم الزكاة، وبقي المؤمنون يتحرّجون من اعتبار الضرائب التي يدفعونها تُؤدّي نفس الدور الذي كانت تُؤدّيه الزكاة في القديم. وهذا التحرّج مفهوم وله ما يبرره إلى حد ما في غياب الشفافية في تصرف الحكومات في المال العام، وفي ظل الوضع المتّسم بشيوع التهرب الجبائي.



نفس الشيء بالنسبة إلى الصلاة. الزكاة والصلاة مقرونتان، في النص القرآني، إحداهما بالأخرى في كثير من الآيات: «وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» تتكرر عدّة مرّات في النص القرآني. ولكن هل إن عدد الصلوات الملزم اليوم، - وهو لم يرد في النص القرآني - هو الخمس صلوات التي اتّفق عليها جمهور الفقهاء قديما؟ لقد كان هذا الأمر محلّ اعتراض منذ القديم، ونجد أثره لدى الشافعي في كتاب «الأم»، ولكن ذلك الاعتراض لم يكتب له النجاح والانتشار، وهامشيته لا تعني أنه ليس رأيا يمكن استرداده اليوم، باعتبار أن القرآن، إذا لم ينص على أمر ما، فمعناه أنه ترك حرّية التّأويل لسائر المسلمين. وأمّا ما شاع في نطاق الفقه، وعمدته الإجماع والحديث، فإنه في الحقيقة إفراز لقيَم كانت موجودة في القديم ولم يعد لها وجود، أو ينبغي أن لا تكون سائدة في عصرنا، لا سيما وأن ظروف المجتمعات الحديثة لم تعد هي نفس الظروف التي كان يمكن تأدية الصلوات الخمس فيها دون أن يُخلّ ذلك بالحياة الاقتصادية. في الماضي لم تكن الصناعية موجودة أمّا اليوم فالحياة الصناعية لا تتحمّل الانقطاع في أوقات معينة للصلاة. كان يُمكن للراعي أو التاجر البسيط أو الحرفي، أن يؤدّي هذه الشعائر دون مشكلة، وليس الأمر كذلك في عصرنا.

القرآن، إذا لم ينص على أمر ما، فمعناه أنه ترك حرّية التّأويل لسائر المسلمين



لقد تغيّرت الظروف، لكن الموقف من أداء الصلوات الخمس لم يتغيّر إلاّ في الواقع، أمّا نظريا فبقي كما هو رغم أنّ المقارنة بالديانات الأخرى تبيّن أن الشعائر لم تستقرّ منذ البداية على الشكل الذي نعرفه، وإنما حصل فيها ما حصل في كل السُنن الدينية التاريخية وهو ما يسمّى « La ritualisation »، ومعناه فرض طقوس موحّدة على كل أتباع ديانة من الديانات. وظاهرة توحيد الطقوس ظاهرة تاريخية مشتركة.

ظاهرة توحيد الطقوس ظاهرة تاريخية مشتركة

والغريب أن بعض المواقف التي هي اليوم محل استغراب لدى المسلمين، كانت مقبولة في القديم، دون أي إشكال. من ذلك أن المسلم العادي لا يتصوّر إمكانية إمامة المرأة للصلاة. ويعتبر أن من المفروغ منه، «من المعلوم من الدين بالضرورة» كما يقول الفقهاء، أن المرأة لا تصلي بالرجال ولا تؤمّهم. لكن حين نفتح كتاب «الفتوحات المكية» لمحيي الدين بن عربي، نلاحظ أنه يعرض بكل أمانة ثلاثة مواقف:

الموقف الأول: هو السائد، وهو أن المرأة لا يجوز لها أن تؤمّ الصلاة.

الموقف الثاني: هو الذي يقصر إمامتها على النساء دون الرجال أو إمامتها في النوافل دون الفروض.

الموقف الثالث: هو الذي يجيز إمامة المرأة مطلقا. وابن عربي يدافع عن هذا الموقف ويقول : «والأصل إجازة إمامتها فمن ادعى منع



ذلك من غير دليل فلا يسمع له ولا نص للمانع في ذلك»[3]. ومنذ بضع سنوات فقط، عندما أمّت أمينة ودود في الولايات المتحدة الأمريكية الرجال والنساء في جامع بنيويورك، قامت قيامة المحافظين ونشروا الكتب في التنديد بهذا السلوك، واعتبروا ذلك خرقا لهذا الناموس، بينما هذا الموقف كان موجودا في القديم، هو لم يكن سائدا ولكنه كان موجودا، وله مدافعون عنه، مما يدلّ على أن الطرُق التي تؤدّى بها الشعائر إنما هي مرتبطة كذلك بالذهنية السائدة في كلّ مجتمع.

أما الإسلام السياسي فهو يتمسك بهذه الذهنية المحافظة ويريد فرضها، إما عن طريق ما يسمّى بالدعوة، وهو مفهوم غريب بالنسبة إلى الإسلام الكلاسيكي كذلك، لأن الدعوة، مبدئيا مثل الجهاد، لا تهم المسلمين بل غير المسلمين، أو عن طريق الضغط والإكراه، وحتى القوانين التي تسنّ في بعض البلدان لمعاقبة من لم يختر الطرق التقليدية في أداء الشعائر.

3 – ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، ج 1، ص 447.



24

نفس الشيء يمكن أن نقوله بالنسبة إلى فريضة الصوم أو الركن الثالث من أركان الإسلام. صوم رمضان لم تنصّ عليه إلا مجموعة من الآيات في سورة البقرة، من الآية 184 إلى الآية 187. وهذه الآيات فيها نصّ صريح على أنه يمكن للمسلمين أن لا يصوموا وأن يعوّضوا الصوم بإطعام مسكين أو مساكين. تقول الآية: «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ»، أي على الذين يطيقون الصوم ولكن لا يصومون فدية تتمثل في إطعام مسكين. فماذا حصل تاريخيا؟

حصل تأويل غريب بالنسبة إلى من ينظر في هذه المسألة بتجرّد، وهو أن الفقهاء اتفقوا على أن معنى «يطيقونه» هو «لا يطيقونه»، حتى أن بعض ترجمات القرآن الكريم، مثل ترجمة المرحوم الصادق مازيغ إلى الفرنسية، تضيف هذا النفي «ceux qui ne peuvent jeûner».

وحين ننظر في التفاسير القرآنية، نلاحظ أن الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في «التحرير والتنوير» ينصّ صراحة على أن منع التخيير بين الصوم والإطعام إنما كان بالإجماع، لا عن طريق ما يقوله النص بل لأن علماء المسلمين أجمعوا على ذلك، أي هي عملية بشرية لا فرض إلهي.

تعترض المسلمين اليوم في أداء هذه الفريضة مشاكل حقيقية. أولا، لأن الحياة العصرية تفرض العمل في ظروف



مناخية قاسية جدّا أحيانا، عندما يكون الطقس حارّا. وبَدن الإنسان محتاج، باتفاق كل الأطباء، إلى الماء في هذه الفترة. الصوم ليس مضرّا، إذن، للمريض فقط، بل كذلك حتى بالنسبة إلى الإنسان العادي الذي يعمل في هذه الحرارة الشديدة. ومن ناحية أخرى، كانت الأحكام التي سنّها الفقهاء صالحة للمجتمعات ذات نمط الإنتاج التقليدي، التي يُمكن فيها للإنسان أن يعمل في الليل وينام في النهار خلال شهر رمضان. كما هي صالحة للمجتمعات التي تعيش في مناطق من الكرة الأرضية لا يتفاوت فيها الليل والنهار كثيرا في الطول. بينما الذين يعيشون اليوم في مناطق شمال الكرة الأرضية بالخصوص - والأمر ينطبق على الذين يعيشون في جنوب الكرة الأرضية أيضا ولكن عددهم أقل - يعدّون بالملايين. وفي شمال الكرة الأرضية يكون النهار في الصيف طويلا جدّا، بينما هو في الشتاء قصير وقصير جدا.

ورغم ذلك فإن الفقهاء يقولون إن هذا الصوم ينبغي أن يكون من طلوع الفجر إلى غياب الشمس. أي إن الفقهاء المسلمين يرفضون، في الحقيقة، التكيّف مع الأوضاع الجديدة في أداء هذه الشّعيرة كذلك، كما هو الشأن بالنسبة إلى الصلاة والزكاة.

ويمكن أن نقول نفس الشيء بالنسبة إلى الحج، فالحج هو الركن الخامس، باعتبار أن الركن الأول هو الشهادة، هو التوحيد والإيمان بالله والرسول، ثم الصلاة والزكاة والصوم والحج. ونلاحظ أن الفقهاء قد اتفقوا على أن لا يكون أداء هذا الرّكن الخامس إلا بالوقوف في



عرفات في اليوم التاسع من ذي الحجّة، وأن عيد الأضحى يكون يوم العاشر من ذي الحجّة من كل عام. ولو عدنا إلى النص القرآني لرأينا أن الحج ليس مرتبطا بيوم معيّن لأن نصّ القرآن يقول ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ...﴾. إذن، هذا الإلزام بأن يكون الحج في يوم واحد مشترك بين جميع المسلمين مهما كان عددهم، رغم ما يُسبّبه من إرهاق بالنسبة إلى عدد الحجيج، ومن تزاحم ومن فوضى وغير ذلك من المشاكل التي لا تؤخذ بعين الاعتبار، إنما يتشبّث به الفقهاء من باب التقليد وعدم الجرأة على إعادة النظر في الموروث، بينما الغاية من الحج يمكن أن تتوفّر أيضا في ظروفنا الرّاهنة عندما يوزّع الحج على الأشهر الحرم التي يُشير إليها النّص القرآني.



هكذا نلاحظ أن هذه المنطقة من التفكير الإسلامي الخاصة بالعبادات، ينطبق عليها ما ينطبق على المنطقة الخاصة بالمعاملات، من أن إعادة النظر فيها ممّا يخرج عن آفاق الفكر التقليدي من ناحية، وبالخصوص يخرج عن نطاق آفاق ممثلي الإسلام السياسي الذين يدعون إلى المحافظة على كل ما ورد في المدوّنة الفقهية من أحكام تخص العبادات والمعاملات معا.

وبذلك نفهم شيوع المفهوم المتواتر في الأدبيات الإسلاموية، وهو مفهوم الثوابت، أي أن الإسلام فيه أمور غير قابلة البتة للمراجعة ولإعادة النظر والتطوير بحسب ما يفرضه تغيّر الظروف الموضوعية، سواء منها الرمزية والمعرفية أو المادية. وهم يحشرون من ضمنها أحيانا خمار المرأة، وأحيانا ما يتعلّق بالمعاملات المالية، وما إلى ذلك من الأخلاق ومن الأحكام الفقهية. وفي الواقع، لا يوجد، في تاريخ الأديان عموما، أمر واحد يمكن أن يعتبر من الثوابت، فالدين في الأصل واحد لكن التديّن، أي طريقة تبني ذلك الدين واتباعه وتأويل نصوصه وتطبيقها، يختلف، وقد اختلف بالفعل عبر التاريخ وعبر الجغرافيا. ولذلك فالحديث عن الثوابت هو حديث لا يرتقي إلى مفهوم المعرفة الحديثة، هو مفهوم إيديولوجي، ومفهوم غير علمي لأن هذه الثوابت وهمية. الثوابت



ليست موجودة إلاّ في مستوى المرجعيات. أما تطبيق تلك المرجعيات فهو دائم التطوّر والتغيّر.

إنّ ما يلاحظ في الفكر السنّي عموما هو أنه مستعدّ لقبول خرق هذه الثوابت في مستوى التطبيق، وقد لاحظنا ذلك في مسألة تعدّد الزوجات، ولكنـه من الناحية النظرية غير مستعد لأخذ ما تؤدي إليه المعرفة العلمية الحديثة بعين الاعتبار. وهذا راجع إلى أن الفكر الإسلامي لم تعترضه الصعوبات في التأقلم مع القيم الجديدة والأوضاع الجديدة إلاّ منذ فترة وجيزة نسبيا. فالفكر المسيحي واجهته هذه الصعوبات منذ النهضة الأوروبية، وكان دائما يسعى إلى الردّ على الاعتراضات الجوهرية التي كان يُبديها الفلاسفة والمفكرون وكذلك الرأي العام في البلاد المسيحية الغربية. بينما في العالم الإسلامي لم تكن هذه الاعتراضات على الفكر التقليدي موجودة إلا منذ عقود قليلة.

وبالإضافة إلى ذلك فإنّ الإسلام السياسي ينسب هذه الاعتراضات إلى أعداء الإسلام. وفي هذا النطاق لا يعادي الإسلامويون ماركس وفرويد وأضرابهما فقط، ولكنـهم يعادون كلّ فكر ينزع من داخل الإسلام إلى الاجتهاد والتحرّر من ربقة المقولات التقليدية الموروثة من عصور الانحطاط كما قلنا. وهذه الصعوبة التي يجدها الفكر الإسلامي في أخذ الظروف الجديدة بعين الاعتبار ناتجة عن أنّ الظروف التي مرّ بها العالم الإسلامي كانت مستقرّة أو شبه مستقرّة منذ القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي وانتهاء الفتوحات، إلى حدود



القرن التاسع عشر الميلادي، بل في بعض المجتمعات العربية، مثل اليمن، حتى بداية الستينات من القرن العشرين.

الظروف العامة لم تتغير في اليمن حتى قيام الثورة على الإمام. وعندها لم يكن يوجد في اليمن تليفون ولا طرق معبدة ولا سيارات ولا مستشفيات ولا أي مظهر من مظاهر الحضارة الحديثة. لقد كان مجتمعا تقليديا قروسطيا بأتمّ معنى الكلمة. أمّا المجتمعات العربية الأخرى فتتفاوت في أخذها بأسباب الحضارة الحديثة. وبما أن الأوضاع العامة لم تتغير إلا منذ مدة وجيزة قد تصل إلى قرن ونصف أو أقل من ذلك في بعض البلدان، نفهم تلك الصعوبة في إعادة النظر في ما استقرّ عليه الأمر طيلة قرون. والاستقرار في مستوى التدين، في مستوى الممارسة وفي مستوى النظرية على السواء، مرتبط، في الحقيقة، باستقرار الظروف الحضارية ما
قبل الحديثة في هذه المجتمعات.

وما دامت هذه الظروف قد تغيّرت
فإنّ محاولة إخضاع الواقع للنصوص
هو محاولة لا يمكن إلاّ أن تكرّس التخلف الذي يعاني منه المسلمون بصفة عامّة. هناك إذن صعوبة حقيقية تتمثل في أنه لا يمكن تدارك الانحطاط والتأخر اللذين يتخبطون فيهما في جيل أو جيلين. ولا بدّ أن نكون واعين بأن تغيّر العقليات هو دائما أصعب بكثير من تغيّر البنى المادية في أي مجتمع من المجتمعات. لذلك لا ينبغي أن نُعرض عن هذا المجهود، ولكن في الآن نفسه، لا بدّ من اعتبار أن هذه العملية



تتطلب الكثير من الوقت والمجهود النظري والمادي، ثقافيا وسياسيا واقتصاديا واجتماعيا وفنيا ونفسيا...

ولن يتمّ هذا التغيير إلا إذ ما توفـرّ شرط أساسي في المجتمعات الإسلامية وهو شرط حرية التعبير وحرية الضمير. فحرية التعبير هي التي تُمكّن من الدفاع عن المواقف المختلفة. والمجتمع، أي مجتمع، إنما يجد توازنه بين هذه المواقف المختلفة والمتناقضة. لكن كَبْتَ الفكر، مهما كان اتّجاهه، لا يؤدّى إلى إيجاد الحلول للمشاكل التي تعاني منها المجتمعات الحديثة.

النزعة السّائدة هي التي تعبّر عنها مقولة «إذا عصيتم فاستتروا» ومعنى ذلك تكريس النّفاق في المجتمع، بينما تدلّ كلّ الدراسات الحديثة على أن المجتمعات التي تتوفر فيها حريّة التّعبير هي المجتمعات التي تجد حلولا للمشاكل المجتمعية التي لا يمكن أن يخلو منها مجتمع من المجتمعات. إنّك لا تستطيع، عندما تغطّي الصعوبة، أن تصل إلى العلاج المناسب، بينما يمكن، إذا ما عرفت الداء، أن تجد له الدواء.

وفي هذه المراجعة لا بدّ من مصارحة الرأي العام بأن ما نقرؤه ونسمعه في كثير من المواقع من أن الإسلام التونسي أو الإسلام المصري أو الإسلام الجزائري أو الإسلام المغربي إلى غير ذلك... هو إسلام سنّي معتدل، وأن التطرف الذي تدعو إليه الحركات الإسلاموية غريب عن مجتمعاتنا، صحيح إلى حدّ ما فقط، ولكن لا بدّ من الانتباه إلى أن الفكر المالكي السائد في بلادنا، وفي بلاد المغرب العربي



والإسلامي عامّة، هو فكر تقليدي غير ملائم لأوضاعنا الحديثة. الفقه المالكي وُضع منذ القرن الثاني وتطور بعض الشيء في القرون الموالية لكن في حدود ضيقة جدّا ولا يمكن أن يصلح مرجعا، اليوم، لمقاومة التطرف الديني.

ونفس الشيء بالنسبة إلى العقيدة الأشعرية. يقال لنا، ونقرأ ذلك في العديد من المواقع، أن العقيدة الوهابية الحنبلية غريبة عن مجتمعنا، هذا صحيح، لكن العقيدة الأشعرية، لا ينبغي أن ننسى أنها عقيدة تنفي السّببية، وتنفي حرّية الإنسان في خلق أفعاله. ونفي السّببية بالخصوص، إذا ما تمّ تبنيه في المستوى النظري، فمعناه نسف كلّ تفكير علمي حديث. ذلك أن التفكير العلمي قائم على الإقرار بهذه السببيّة. الأشعرية تقول: إذا ما أشعلت نارا فإن الجسم الذي تضعه على النار لا يحترق بمفعول النار وإنّما يحترق بحكم العادة فقط، وإذن فخرق هذه العادة وارد في كل حين. إن الفصل بين الأسباب والنتائج المنطقية، الذي هو خاصيّة الفكر الأشعري، هو ممّا ينبغي التنبيه إلى أنه لا يُمكن أن يُقبل اليوم، كما لا يمكن أن تُقبل المالكية بكل ما أتت به، ولو أنها تقليديا كانت صالحة للمجتمعات القديمة.

نحن نعيش في مجتمعات لها مقتضياتها المعرفية والأخلاقية والروحية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وهذه المقتضيات تختلف عن مقتضيات المجتمعات التقليدية، فالوعي بهذا الفارق الكبير أمر ضروري ولا بدّ من الإصداع به ومن قبول النتائج المترتبة عليه، وإلا فإن المسلم المعاصر يبقى في مصارعة طواحين الهواء على الطريقة الدونكيشوتية.

26

رأينا أن الفكر السائد لدى الإسلام السياسي يلتقي، في كثير من النواحي، مع الفكر التقليدي الذي ينتشر في المعاهد الدينية والمؤسّسات الجامعيّة التّقليدية، وهو ينتشر، كذلك، في المدارس الابتدائية والثانوية بصفة عامة في كامل أنحاء البلاد الإسلامية تقريبا، مع استثناءات قليلة جدّا. وهذا الفكر يُتعامَل معه بانتقائية كبيرة. ولهذا فالصِفة الغالبة عليه هي كما رأينا التّرمِيق، أي أنك تأخذ من هنا وهناك، تأخذ ما يناسبك وتنسى، أو تتناسى، ما لا يناسبك وتتغافل عنه، بدون أن يستند الاختيار إلى منطق داخلي صارم. وتؤدّي هذه التّلفيقيّة وهذا التّرميق، في كثير من الأحيان، إمّا إلى انفصام الشخصية، وإمّا إلى الانزواء عن المجتمع وعدم الاندماج اندماجا كاملا في الحياة العصريّة. وقد يؤدّي كذلك في ظروف مُعيّنة إلى السلوك العنيف، السلوك الإرهابي، إلى التمرد على السلطة والتمرد على المجتمع.

لذلك فإننا عندما نُحاول أن ننظر في مستقبل الإسلام السياسي، لا بد أن نربط مستقبل هذا الإسلام بتطوّر الفكر الإسلامي عُموما من الناحية النظرية، لا فقط في مستوى الممارسة. فإذا ما تطوّرت الأوضاع المعيشية المادية، فإنّها قد تُساعد على تطوّر هذا الفكر، ولكن تطوّر الأوضاع المعيشية المادية غير كاف، نظرا إلى أن هناك علاقة جدلية بين الفكر والواقع. الفكر يؤثّر في الواقع، وهو في



الحالة التي تعنينا يُعرقل التقدم والتطور، ولكنّه أيضا يتأثر به، وإذا ما تغير هذا الواقع فإنّ الفكر مضطر هو كذلك بالضرورة إلى التغيّر، وإن بصفة بطيئة وغير آلية.

هذه العلاقة الجدلية هي التي ينبغي السعي إلى أن تكون غير واقعة في دائرة مغلقة، بل ينبغي كسر الحلقة الجهنمية التي يقع فيها الفكر الإسلامي المعاصر، والعمل على نشر ثقافة جديدة. وأرى أنه ينبغي أن تتوفر في هذه الثقافة الجديدة ثلاثة عناصر أساسية:

- أوّلا: أن تكون ثقافة تاريخية، أي لا يتمّ فيها الإدلاء بمعلومات مفصولة عن الظروف التي أنتجتها والرهانات التي كانت موجودة في القديم، وعن المعاني المخصوصة التي اكتسبتها سواءً في المُتخَيّل الجمعي، أو في المستوى الفردي، وعلاقة كل ذلك بالانسجام الاجتماعي وبنوعية النظام السياسي والاقتصادي. هذا هو المقصود بأن تكون هذه الثقافة تاريخية.

- وينبغي أن تكون أيضا ثقافة علمية، بمعنى أنها ثقافة غير دغمائية، أي أنها تَقبَل أنّ المعرفة الحديثة مُتجاوِزة لكلّ الأسيِجة التي كانت ترتهن الثقافة التقليدية. وهذا يعني نبذ مخلفات عُصور الشروح والحواشي التي طبعت التعليم التقليدي، في الزيتونة ومثيلاتها. وهذه الثقافة العلمية، من البديهي أنها تشمل في الآن نفسه طريقة تدريس العلوم الصُلبة: الرّياضيات والفيزياء والعلوم الطبيعية، إلى غير ذلك، ولكنها تشمل أيضا العلوم الإنسانية والاجتماعية. فالمعرفة الحديثة، إذا ما كانت علمية، ليست معرفة تقتصر على



الحفظ وعلى تمثل القواعد التي تسير عليها الظواهر الطبيعية فقط، بل هي ثقافة تفسيرية تبدأ من نشأة الظاهرة وتُتابِعها إلى أن تصل بها إلى مستواها في العصر الذي تُبلّغ فيه، لكي يتمكن الشباب بصفة عامة من الوعي بالحركية الداخلية التي تخضع لها المعرفة البشرية وخضعت لها عبر تاريخها الطويل.

الثقافة التقليدية ثقافة نُخبوية

- الرّكيزة الثالثة التي أرى أنها ضرورية لهذه الثقافة الجديدة هي أن تكون ثقافة ديمقراطية. فالثقافة التقليدية ثقافة نُخبوية تَعتبر أنّ هناك من هم مؤهّلون لمعرفة المشاكل النظرية والعمليّة، وأنّ الأغلبية من العامّة ليست مطالبة بذلك. ولهذا نجد في التراث الإسلامي مقولة «المَضْنون به على غير أهله»، و«المضنون به» ليس من «الظن»، وهو التفكير غير اليقيني، بل من الضن بمعنى البُخل والشح. «المضنون به على غير أهله» يعني أنّه لا ينبغي أن تُعرض المشاكل النّظرية، التي تَعترض علم الكلام والفِقه وأصوله والتفسير والحديث، وما إلى ذلك، على عامّة الناس، بل هي مقصورة على الطبقة المحظوظة التي يَحقّ لها أن تَختلف ويَحقّ لها أن تُفكّر، أمّا جمهور المؤمنين فما عليه إلا التقليد والاتّباع والطاعة.

إنّ الثقافة الجديدة التي تكون تاريخية وعلميّة من الضروري أن تكون في الآن نفسه ثقافة ديمقراطية. وإذا ما توفّرت هذه الثّقافة، وهي لا تتوفر بين عشية وضُحاها، فإنها ستقطع كذلك، وهذا هو المأمول، مع ما يَطبع الثقافة العصرية حتى في المجتمعات الراقية والمتقدمة والغنية. ذلك أن هذه المجتمعات فيها صنفان: الصنف الذي يمتلك



سلطة المعرفة، وهو مكوّن على الأسس العلمية والتاريخية التي ذكرناها، من جهة، وأغلبية لا يَصلها من هذه الثقافة إلا الفُتَاتُ، إلا ما هو ثقافة استهلاكية مُبسّطة، بكلّ ما في التبسيط من هشاشة وحتى من مخاطر، من جهة أخرى.

هذه الظاهرة موجودة إذن في المجتمعات الغربية، ومن مصلحتنا نحن، عندما نريد أن نبني ثقافة جديدة، دينية وسياسية واجتماعية، أن نأخذ بعين الاعتبار هذا الهدف الأسمى،
وهو تمكين كل الطبقات والفئات
الاجتماعية من أرفع أنواع المعرفة
وأكملها وأرقاها.

مستقبل الإسلام السياسي مرتبط، إذن، بهذه الثقافة، وهي، كما قلنا، ثقافة علمية تاريخية ديمقراطية، وأيضا ثقافة فنّية، لأن الإبداع في عصرنا أمر جديد نسبيا. الإبداع في الفنون التي لم تكن موجودة في تراثنا، مثل السينما والمسرح، والإبداع كذلك في الفنون التي كانت محصورة في الموسيقى والنقائش والرسم غير المجسّم، إلى غير ذلك. إنّ تهذيب الذوق العام، اليوم، يدخل في هذه الثقافة الديمقراطية التي لا يمكن أن تُوفّرها إلا الفنون والآداب والإبداع غير المُسيّج بحدود وبأسيجة مفروضة. والمجتمعات التي تتوفّر فيها هذه الثقافة على نطاق واسع، لا يمكن أن يكون للإسلام السّياسي فيها حظ إلا باعتباره تعبيرا هامشيا عن مصالح فئة ضيّقة لا تُمثّل أغلبية المجتمع.

إن بعض الإفرازات التي تنشأ عن الإسلام السّياسي في الحياة العامة، وخصوصا منها ما كان عَنيفًا، تُقاوَم بالوسائل التي تهمّ رجال السياسة



ورجال القانون، لكن على المستوى النظري الفكري لا بدّ من إيجاد الأدوية الناجعة لتقليص هذه الظواهر والحدّ من انتشارها أكثر ما يمكن، والحيلولة دون أن تكون أعداد كبيرة من الشباب ضحية لها، إذ كثيرا ما تكون التكلفة باهظة، لا على المستوى الفردي فقط بل على المجتمع كله.

ورغم هذه الشروط العامة لمستقبل الفكر الإسلامي، ومن ضمنه الفكر السياسي، فإن هذا الفكر مطالب، إذا ما أراد أن يكون له مستقبل، كما هو الشأن بالنسبة إلى المجتمعات المسيحية التي تطوّر فيها الفكر السياسي إلى ما يعرف بالديمقراطية المسيحية، بأن يتخلّص أولا من عقدة الاضطهاد. فالحركات المعارضة، عبر التّاريخ، تمرّ بفترات تتعرّض فيها إلى بمختلف ألوان الاضطهاد. لكن عليها، إذا ما أرادت أن يكون لها حظ في الوجود السياسي المعاصر، أن تتخلّص بالضرورة من هذه العقدة التي إن لازمتها في مرحلة توسّعها، فإنها تعوقها عن الانتشار متى انخرطت في العمل السياسي العلني المنظّم. إنّ عليها أن تتخلّص من عقدة المُضطهَد، وأن تتخلّص أيضا من رواسب العمل السرّي، كما هو الشأن بالنسبة إلى كثير من المعارضات التي لم تنجح، ولا يُمكن أن يُكتب لها النّجاح، إذا لم يكن عملها في العلن وعلى رؤوس الملإ.

ولا مستقبل لهذه الحركات الإسلاموية كذلك، إذا ما كان تنظيمها قائما على الولاء والطاعة، لا على وجود ديمقراطية حقيقة داخلها، وعلى انتخاب الهياكل المسيّرة لها، كما هو الشأن بالنسبة إلى الأحزاب السياسية الأخرى التي ليست لها خلفية دينية.



كيف يُمكن لهذه الحركات أن تصل إلى هذه المرحلة؟ ليس لها من خيار في نظري، سوى قيامها بنقد ذاتي أوّلا. من الواضح أن الإسلام السياسي، في عصرنا، بعد محاولات عديدة لافتكاك السلطة، وبعد أن وصل إلى الحكم في بعض الأحيان، وبعد أن مارسه، وعرف الصعوبات التي يواجهها كل من يتصدى لتسيير الشأن العام، بعد كلّ هذه التجارب، لا بدّ له من أن يستخلص العِبَر من أسباب الفشل التي لازمت ممارسته للحكم، والتي صَاحبَتْ، كذلك، عدم اندراج المجتمع وقواه الحيّة في برامجه وفي مقولاته. ليس من باب الصدفة، إذن، أن لا يوجد من بين زعماء الإسلام السياسي ولا حتى من أتباعه مَن له إشعاع في ميدان الفكر ومَن له باع في أي مجال من مجالات الإبداع، وأن لا يكون التجاوب مع الأطروحات الإسلاموية على النطاق الذي كانت تأمله. إن قيام الحركات الإسلاموية بنقد ذاتي للأسس النظرية النكوصية والإقصائية التي قامت عليها، وللممارسات الفئوية التي سلكتها في الحكم هو الذي من شأنه أن يجعلها تتجاوز الطرُق الدعَوية المجيّشة للعواطف على حساب التفكير العقلاني، وطرق التعبئة التي كانت تستعملها في الفترات التي كانت فيها أطروحات فِرَق وطوائف، أكثر مما هي قِيَم بنّاءة لها حظوظ في النجاح وفي الانتشار على أوسع نطاق.

هنا لا بدّ من أن نُثير ظاهرةً أسَالت الكثير من الحبر، وهي المُتعلّقة بدور المساجد في هذا الفكر السياسي. من الطبيعي أن نشهد على امتداد العالم الإسلامي تقريبا، والبلاد العربية بالخصوص، محاولات عديدة لتدجين الخطاب الإسلامي في المساجد والجوامع. هذا



معروف، رأيناه مثلا في حرب الخليج الأولى والثانية، وكيف أن المساجد، والمؤسسة الدينية بصفة عامة، في كل البلدان العربية، إنما كانت تجري وراء المواقف السياسية الرسمية للأنظمة وتبرّرها. هذا التّدجين لا يمكن أن يستمرّ إلا إذا ما كانت الأنظمة السياسية في حاجة إلى مشروعية دينية. أمّا النظام السياسي المستقبلي، باعتباره أفق الإنسانية عموما، فهو النظام الديمقراطي الذي لا يحتاج إلى المشروعية الدينية، بل مشروعيته في الديمقراطية وفي صناديق الاقتراع الحر والنزيه والعلني.

المسألة، إذن، ليست في تحييد المساجد عن السياسة فقط،

فإذا ما كانت المساجد تحاول أن تتخلص من ذاك التّدجين - وهذه المحاولات واقع معيش ولا ينبغي أن نُقلل من شأنها - فإنها في المقابل لن تقوم بدورها التّوعوي والديني إذا ما كانت تعمل على التخلص من وصاية الدولة لكي تُنشِئ نظاما دينيّا آخر، يوظف الدين، ولكن على أسس مختلفة. إذ ذاك لن نخرج من تلك الحلقة الجهنمية التي ذكرنا أن من الضروري الخروج منها في أسرع وقت.

المسألة، إذن، ليست في تحييد المساجد عن السياسة فقط، بل هي في فهم أفضل للرسالة المحمّديّة. لقد سبق أن عبّرت عن هذا الرأي في مناسبات سابقة حين نبهت إلى مفهوم ختم النبوّة. كان هذا المفهوم يعني في القديم أن نُبوّة محمّد هي آخر نبوّة، أي هو الحلقة الأخيرة في سلسلة الأنبياء وحسب، وإذن فإنّ ما جاء به إنّما هو مُندرج في هذا المستوى، والأحكام التي جاء بها ستبقى صالحة إلى يوم القيامة. هذا هو المفهوم الذي كان سائدا وهو الذي عبّرت عنه بختم



الرسالة من الداخل، بما يعني أن المسلمين سيبقون سجناء لكل ما جاء من تفاصيل الأحكام في الرسالة المحمّدية. لكن ختم الرسالة يُمكن أيضا أن يُفهم فهما آخر، وهو أنه ختم للنبوّة من الخارج، أي أنه يختم تبعيّة الإنسان للقوى الغيبيّة واعتماده المطلق عليها، ويفتح في الآن نفسه الأبواب المُشرَعة على العقل البشري، وعلى المسؤولية الذاتية، وعلى حرية الإنسان الفردية. فتُختَم الرسالات إذن، بأن يُفتح كلّ ما من شأنه أن يحقّق للإنسان منزلة أسمى من المنزلة الحيوانية، بفضل ممارسته لحريته الكاملة ولمسؤوليته الشخصية. وإذا ما لم يؤمن القائمون على المساجد من أئمة وخطباء ووعّاظ بأن المسلم الحق هو الذي تدعوه الرسالة المحمّدية إلى أن يكون مُفكرا بنفسه، لا بغيره، فإنها لن تقوم بوظيفتها على الوجه الأكمل.

إنّ ما اعتبرناه ضروريا في الثقافة الجديدة، أي التاريخية والعلمية والديمقراطية، لا بد أن يتوفر أيضا في الخطاب الديني الذي يُذاع في خطبة الجمعة على عموم المسلمين. وإذا ما لم تكن هذه الثقافة هي التي تغذي الخطاب الديني على المنابر فإنها ستكون، دائما، إمّا تابعة للنظام السياسي القائم، أو معارضة له. وفي كلتا الحالتين لن تُؤدّي المساجد الوظيفة الطبيعية التي ينبغي أن تؤديها.

هذا البرنامج قد يبدو في الآن نفسه طَموحا وطوباويا. إنّه فعلا طَموح، ولكنه طُموح واقعي، لأنه يمكن لنا أن نتبيّن، حتى من خلال بعض الأحداث التي عشناها في المدّة القليلة الماضية، أن التعبئة



الجماهيرية التي قامت بها القوى الحداثية والقوى الشبابية والقوى النسوية، في كل من مصر، في 30 جوان 2013، وفي تونس، في 6 و13 أوت، أن هذه التعبئة الجماهيرية كانت أقوى من التعبئة التي قامت بها المساجد وهي تدعو إلى دعم الإسلام السياسي، سواء في مصر أو في تونس. هناك، إذن، طُموح ولكنّه مرتبط بواقع، ويتمثل في ازدياد عدد القوى الحداثية وتوسّعها، وفي تقلص القوى التي تدعو إلى أنماط من التدين وأنماط من التفكير وأنماط من السلوك السياسي غير مستجيبة لعصرنا.

هذا الطموح واقعيّ، وليس طوباويا. فهو يندرج، في نظرنا، في نطاق سيرورة المجتمعات الحديثة كلها، وهذه المجتمعات الحديثة تشقها، في العمق، العلمنة، أي انفصال القوانين الوضعية عن المعتقدات الدينية. فالعلمنة، في نهاية التحليل، ليست سوى مسؤولية الإنسان في سن القوانين التي تُنظّم المجتمع بحسب عبقرية تلك المجتمعات وبحسب إمكانياتها، لا بالاستناد إلى أحكام لاتاريخية، كما هو الشأن في الإسلام السياسي.

لكن لسائل أن يسأل: إذا ما كانت الأمور تسير على هذا النحو، فلماذا نجد للإسلام السياسي أتباعا كثيرين في عصرنا، رغم كل شيء؟ فحتى لو لم يكونوا أغلبية، فإن أعدادهم تعد بالآلاف أو بمئات الآلاف وحتى بالملايين؟

هنا لا بد من أن نؤكد أنّ ما يتميّز به عصرنا من سرعة التحوّلات، ومن التغيير الجذري الذي يطرأ على الحياة المادية والحياة الفكرية



بصفة عامة، من شأنه أن يُولّد بطبيعته
النزوع، في نفوس الشباب، إلى التمسك
بما هو ثابت، بما لا يتغير، بما يوفر
الطمأنينة. عندما يقدم له شخص ما أو
تنظيم معيّن، سواء كان ذلك في الإيديولوجيات القومية الشوفينية، أو في الإيديولوجيات الدّينية السياسية، حلولا جاهزة ثابتة، فإنه بطبيعة الحال سيحاول التمسك بحبل النجاة هذا من التغيّرات التي تولّد قلقا لدى الشباب بصفة خاصة، وحيرة عامّة. لكن، رغم ذلك، أليست قيمة الإنسان هي في هذا التّوتر الخلاق الذي يميّز سلوكه وتفكيره، عوض أن يكتفي باجترار ما هو جاهز وما عفا عليه الزمن؟

إننا نعتبر أن توفير الظروف النفسانية والثقافية هو الكفيل بأن يجعل الإنسان المسلم المعاصر يتجاوز ذلك القلق الوجودي تجاوزا إبداعيا لا تجاوزا مرَضيا. والإسلام السياسي، على المدى المتوسط، ولا نتحدث هنا على المدى القريب لأنه يمكن أن يتخذ أشكالا مختلفة، ولكن على المدى المتوسط وحتى البعيد، يرتبط وجوده نفسه بمصالح إسلام البترول والقوى الإمبريالية وإسرائيل. فمصالح إسلام البترول والقوى الإمبريالية وإسرائيل معا، هي في إجهاض كلّ نفَس تحرّري وتحديثي، لأن الشعوب العربية إذا ما تخلـّصت من التّشبّث بالمظاهر التي تكبّل إسهامها في إنتاج المعرفة، فإنها بذلك تخلق الظروف الملائمة لمناعتها ولقوّتها. وليس من مصلحة تلك القوى التي ذكرناها، أن تنتقل سائر الشعوب العربية والإسلامية إلى المرحلة التي تستطيع فيها، أوّلا، أن تدافع دفاعا حقيقيا عن وجودها، ثم أن تزاحم القوى الأخرى مزاحمة فعالة، لا بالشعارات ولا بالأوهام ولا بالتغني



بأمجاد الماضي، بل بامتلاك أسباب القوة في عصرنا، أي أساسا القدرة على إنتاج المعرفة لا الاكتفاء باستهلاك ما ينتجه الآخر.

كثيرا ما أشبّه وسائل الدفاع التي يستعملها الإسلام السياسي بوسائل الدفاع التي كانت موجودة في القديم، عندما كانت المدن تحاط بالأسوار التي تمنع دخول الأعداء، فالإسلام السياسي ما زال يستعمل أسلحة في الدفاع غير ملائمة للعصر الحديث الذي هو في المستوى الحربي الآن لا معنى فيه للأسوار، بما أننا في عصر الصواريخ والطائرات والأقمار الصناعية. ولا بدّ إذن من تبنّي وسائل الدفاع الحديثة، لا وسائل دفاع لم تعد تجدي في عصرنا. وقد وقفنا على هذه الوسائل في المستوى الفكري، وهي صالحة أيضا في المستويات الأخرى جميعا.

ثمّ إنّ مستقبل الإسلام السياسي هو كذلك، على المدى المتوسط، رهين ما يُسمّى في الكيمياء بالإشباع (la saturation). فكما أنك إذا أضفت السكّر إلى الماء فهو لن يذوب متى بالغت في كمية السكّر التي تضيفها، فإن المجتمعات التي يُستنَد فيها إلى الدين في كل صغيرة وكبيرة، يَفقد فيها الدين تلك الهالة التي له في النفوس، ويصبح محلّ امتِهانٍ، وتقلّ قيمته في النفوس والتجاوب معه. وهذا ما يلاحظ في إيران، مثلا، وهو كذلك ما يلاحظ في كل البلدان التي يسود فيها الخطاب الأحادي الذي لا يترك مجالا لتنوّع الأفكار والثقافات والقيم.

يمكن أن ينتشر الإسلام السياسي في مجتمع ما وفي ظرف ما، فلا تسمع في الإذاعة إلا خطابا دينيا نمطيا، ولا ترى في التلفزة إلا مشاهد



دينية، ولا تجد في المنابر السياسية إلا خطابا مغلّفا بالدين، فينتج عن ذلك بالضرورة رد فعل عكسي، لأن حشر الدين في كل ما عظم شأنه أو هان منافٍ لسنّة الحياة ولمقتضياتها. وهو ما تعبّر عنه الأمثال الشعبية من مثل «كثّر من العسل يمصاط»، و«آش دخّل بسم الله في عشانا؟». وهذا ما ينبغي أن ينتبه له زعماء الإسلام السياسي، حتى يُوفّروا على أنفسهم، وعلى مجتمعاتهم، الطرُق التي لا تؤدي إلا إلى مزيد التأزم والانغلاق والنفاق والتأخر، عوضا أن تؤدي إلى مزيد الانعتاق، وإلى التدين الصادق العميق والرقي الأخلاقي والتقدم الحضاري.

وأخيرا فإن مقولة «أسلمة المجتمع» الرائجة لدى الإسلام السياسي مقولة خاطئة من أساسها، لأن ما يراه الإسلامويون زيغا عن الإسلام وابتعادا عن تعاليمه هو في جوهره بحث المسلمين عن حلول غير مسبوقة لمشاكلهم. ومن الطبيعي أن تبدو تلك الحلول في تناقض مع مظاهر التديّن التقليدي الموروث، لكنّ ذلك لا يعني أنها منافية للدين، إلا إذا نصّبوا أنفسهم، هم وأمثالهم، وسطاء بين العبد وربّه، وأوصياء على ضمائر المؤمنين.

إن الموقف القائل بأنك عَلماني أو تغريبي أو منسلخ عن الإسلام أو عدوّ له، وغير ذلك من التهم المجانية الرخيصة، متى عارضتَ الفهم الشائع الذي استقر للدين ولنُصوصه وأدّى إلى الجمود والتّأخر والانحطاط، هو استعادة لمقولة الفرقة النّاجية في مقابل أهل الأهواء والبدع. ويكفي المسلمين اليوم ما عانوه في تاريخهم من جراء تلك المقولة التي لم تأت إلا بالانغلاق الفكري



الانتحاري وبالفُرقة بين المؤمنين وبالعنف المتبادل بينهم، ولا يمكن لها إلا خدمة الذين لا يرغبون لهم الخير والكرامة والتقدم. لقد آن الأوان أن يفيق الإسلامويون من أوهامهم، وأن يتخلصوا من الشّعارات الجوفاء التي عاشوا عليها واضطُهدوا من أجلها، وأن يواجهوا تحديات الواقع بالوسائل الناجعة النبيلة، فيضيفون حقا إلى الحضارة ما به تعمّ الحرية والمساواة بين البشر، ويسود الإخاء ويتقلص العنف وتنتشر الرّحمة.



ببليوغرافيا مختارة

كتب

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. بيروت: دار الفكر الحديث، [د.ت.].

ابن نبي، مالك. **شروط النهضة** . ط4. دمشق: دار الفكر، 1987 .

الأفغاني، جمال الدين. **جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979. 2 ج.

باروت، محمد جمال. يثرب الجديدة: **الحركات الإسلامية الراهنة**. لندن: رياض الريس ، 1994.

البزري ، دلال. **أخوات الظل واليقين: إسلاميات بين الحداثة والتقليد**. ترجمة حسن قبيسي. بيروت: دار النهار، 1996 .

البنا، حسن. مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا. بيروت: دار القلم، 1979.

بوهاها، عبد الرحيم. الإسلام الحركي، بيروت، دار الطليعة، سلسلة "الإسلام واحدا ومتعددا" 2006

الترابي، حسن. تجديد الفكر الإسلامي. ط2. جدة: الدار السعودية، 1987.

جمعة، محمد علي. **نظرية الدولة في الفكر العربي المعاصر خلال**



النصف الأول من القرن العشرين. دمشق: دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، 1994.

الجورشي، صلاح الدين. **المقدمة النظرية للإسلاميين التقدميين**. تونس: دار البراق للنشر، 1989.

خامنئي، علي **الإمامة والدولة في الإسلام**. بيروت: دار الفرات، 1990.

خلف الله، محمد أحمد. **القرآن والدولة**. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، [1973]

الخميني، روح الله الموسوي. **الحكومة الإسلامية**. الكويت: [د.ن.د.ت.].

سارة، فايز. **الحركة الإسلامية في المغرب العربي: نشأتها، تطورها، برامجها**. بيروت: منشورات مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، 1995.

السباعي، مصطفى. **أزمتنا مع التاريخ**. بيروت: المكتب الإسلامي، [د.ت.]. سرور، ع

سيد أحمد، رفعت. **الحركات الإسلامية في مصر وإيران**. القاهرة: سيناء للنشر، 1989.

- **النبي المسلح**. لندن: رياض الريس، 1991. ج1: **الرافضون**. ج2: **الثائرون**.

السيد، رضوان. **سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**. بيروت: دار الكتاب العربي، 1997.

الشرفي، عبد المجيد. الإسلام والحداثة، ط1 و2: الدار التونسية



للنشر 1990، 1991؛ ط3: تونس، دار الجنوب 1998؛ ط4: بيروت، دار المدار الإسلامي 2009

شكري، غالي [وآخرون]. **العنف الأصولي: الإبداع من نوافذ جهنم**. لندن: رياض الريس، 1995. (كتاب الناقد)

عبد الفتاح ، نبيل. **المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر: رؤية أولية للقضايا الأساسية**. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1984.

- (محرر). **تقرير الحالة الدينية في مصر**، 1995. ط5. القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، 1996.

عزت، هبة رؤوف. **المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية** . هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995. (سلسلة الرسائل الجامعية؛ 18)

العظم، صادق جلال. **نقد الفكر الديني**. ط6. بيروت: دار الطليعة، 1988.

العظمة، عزيز [وآخرون]. **العنف الأصولي: مواجهات السيف والقلم**. لندن: رياض الريس، 1995. (كتاب الناقد)

- [وآخرون]. **العنف الأصولي: نواب الأرض والسماء**. لندن: رياض الريس، 1995. (كتاب الناقد)

علي، حيدر إبراهيم. **أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجا**. القاهرة: دار النيل للنشر، 1991.

- **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996.

عماد، عبد الغني. **حاكمية الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب**



الحركات الإسلامية المعاصرة. بيروت: دار الطليعة، 1997 .

العوا، محمد سليم. **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**. القاهرة: دار الشروق، 1989 .

غليون، برهان. **نقد السياسة: الدولة والدين**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1991 .

الغنوشي، راشد. **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993 .

- **حركة الاتجاه الإسلامي في تونس: بحوث في معالم الحركة مع تحليل ونقد ذاتي**. الكويت: دار القلم، 1989 .

- وحسن الترابي. **الحركة الإسلامية والتحديث**. [د.م.:د.ن.]، 1981 .

الفاسي، علال [وآخرون]. **دروس في الحركة السلفية: المشرق والمغرب العربيين**. الدار البيضاء: عيون المقالات، 1986 .

فضل الله، محمد حسين. **الإسلام ومنطق القوة**. بيروت: الدار الإسلامية، 1986 .

القرضاوي، يوسف. **الحل الإسلامي: فريضة وضرورة**. القاهرة: مكتبة وهبة، 1977 .

- **الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف**. الدوحة: مطبعة الدوحة الحديثة؛ رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، 1982 . (كتاب الأمة؛2)

قطب، سيد. **العدالة الاجتماعية في الإسلام**. بيروت: دار الشروق، 1980 .

معالم في الطريق. ط 7. بيروت: دار الشروق، 1990 .



قطب، محمد. **هل نحن مسلمون؟** . ط3. بيروت: دار الشروق، 1991.

كوثراني، وجيه. **مشروع النهوض**. بيروت: دار الطليعة، 1995.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الأحكام السلطانية**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1990.

مدني، عباسي. **أزمة الفكر الحديث ومبررات الحل الإسلامي**. الجزائر: مزين، 1989.

المودودي، ابو الأعلى. **مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة**. الكويت: دار القلم، 1977.

الموسوعة الحركية: تراجم إسلامية من القرن الرابع عشر الهجري. إعداد، جمع وتحقيق مؤسسة البحوث والمشاريع الإسلامية بإشراف فتحي يكن. ط2 مزيدة ومنقحة. عمان: دار البشير، 1983. 2ج.

النجار، عبد المجيد عمر. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: بحث في جدلية النص والعقل والواقع**. ط2. هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993.

الندوي، أبو الحسن علي الحسني. **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**. ط8.

بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1984.

النقيب، خلدون حسن. **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف)**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987. (مشروع استشراق مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة).

نور الدين، محمد. **تركيا في الزمن المتحول: قلق الهوية وصراع**



الخيارات. بيروت: رياض الريس، 1997.

قبعة وعمامة: مدخل إلى الحركات الإسلامية في تركيا. بيروت: دار النهار، 1997.

الهرماسي، عبد اللطيف. **الحركة الإسلامية في تونس**. تونس: بيرم للنشر، 1985.

الهرماسي، محمد عبد الباقي. **المجتمع والدولة في المغرب العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987. (مشروع استشراق مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة).

الهضيبي، حسن إسماعيل. **دعاة.. لا قضاة: أبحاث في العقيدة الإسلامية ومنهج الدعوة إلى الله**. الكويت: الاتحاد الإسلامي، 1985

ياسين، عبد الجواد. **مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة**. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1986.

دوريات

إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح. التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية: رؤية من خلال الحدث الجزائري (ورقة نقاش خلفية). **المستقبل العربي**: السنة 16، العدد 170، نيسان/ أبريل 1993.

ناجي فاروقي، سهى. نظرية الدولة الإسلامية والواقع المعاصر: حالة دراسية. **قراءات معاصرة**: السنة 5، ربيع 1995.

- الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم. **المستقبل العربي**: السنة 8، العدد 75، أيار/ مايو 1985.



الحركات السياسية

التي تعتمد الاسلامي السياسي

الاتحاد الاشتراكي الإسلامي الموريتاني. أسس في عام 1961.

اتحاد الجمعيات والجماعات الإسلامية. يعتبر هذا الاتحاد النموذج الأكثر تشددًا بين الحركات الإسلامية التركية. كان بقيادة الشيخ جمال الدين قبلان الذي توفي سنة 1995.

اتحاد القوى الإسلامية الثورية . أسّس هذا الاتحاد مبكراً في 1986 كحزب معارضة للنظام في اليمن الشمالية قبل الوحدة

اتحاد القوى الشعبية. أسّس هذا الاتحاد بعد فشل الثورة اليمنية عام 1948 . وسمي في البداية حزب الشورى وحزب الحق وكان برئاسة عبد الرقيب حسن.

الإخوان. تتكوّن هذه الجماعة من النشطاء من أتباع محمد بن عبد الوهاب. ساعد الإخوان الوهابيون عبد العزيز بن سعود في إنشاء مملكته. وهم يلقبون أنفسهم بالموحدين. راجع أيضاً ابن عبد الوهاب، محمد؛ الإخوان المسلمون في الخليج؛ الوهابية؛ البنا، حسن؛ السلفية.

الإخوان المسلمون. أسّس حسن البنا جمعية الإخوان المسلمين في مصر عام 1928.

الإخوان المسلمون في الأردن. اسّسها في عام 1946 عبد اللطيف أبو قورة كفرع للإخوان المسلمين في مصر؛



الإخوان المسلمون في فلسطين. بدأ الإخوان المسلمون نشاطهم في فلسطين بمبادرة مصرية قوية. أسّس الفرع الأول في ماي 1946 تحت الانتداب البريطاني في القدس.

الإخوان المسلمون في ليبيا. تأسست في أوائل الخمسينات تحت تأثر الإخوان المسلمين المصريين

الأفغان العرب: تسمية تطلق على المتطوعين العرب الذين قاتلوا القوات السوفياتية في أفغانستان والحكومة الأفغانية الشيوعية في الثمانينات. اعتقد الأفغان العرب أنهم يؤدّون الجهاد ضدّ الكفّار، وتلقوا دعما من أكثر الأنظمة الإسلامية والمثقّفين الإسلاميين والعديد من البلدان في الغرب. بعد نهاية الاحتلال السوفياتي، دعموا الفئات الأفغانية المختلفة المتناحرة. تحول العديد منهم عند عودتهم إلى بلدانهم إلى نواة للنشاطات العنيفة ضدّ الأنظمة القائمة. قُدّر عددهم رسميا بحولي 6000،

الأممية الإسلامية الثانية. قاد حسن الترابي ، زعيم الإخوان المسلمين في السودان منذ عام 1964، الانشقاق الرئيسي الأول عن المنظمة الدولية للإخوان المسلمين

تجمع العلماء المسلمين. أسس أصلاً في لبنان من أجل العمل على تشجيع التعاون الشيعي السني بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران ولخدمة البرنامج السياسي للجمهورية الإيرانية. ظهر أثناء الاحتلال الإسرائيلي للبنان في عام 1982. من بين أعضائه البارزين الشيخ ماهر حَمود والشيخ زهير كنج.

التجمع اليمني للإصلاح. يشكل هذا التجمع تحالف العديد من الزعماء العشائريين لليمن الشمالية، بما في ذلك الشيخ عبد الله بن



حسين الأحمر، وهو شيخ مشايخ قبائل حاشد، بالإضافة إلى العناصر الأكثر محافظةً من رجال الدين مثل عبد المجيد الزنداني.

الجامعة الإسلامية في عام 1903، أسّس عبد الله شروردي جمعية مؤيدة لدعوة الجامعة الإسلامية في لندن. وأكّدت مجلّته "الجامعة الإسلامية" على معارضة المجتمع الغربي. وعملت أيضاً لتصحيح العلاقة بين السنّة والشيعة.

الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين أو الحركة الإسلامية لتحرير البحرين أسسها سنة 1979 هادي المدرسي الذي كان صديقاً مقرّباً لآية الله الخميني أثناء إقامته في العراق.

الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر. الحركة الإسلامية الجزائرية كان لها دور مهم في حرب التحرير. لما تولى أحمد بن بللا الرئاسة حلّ جمعية العلماء المسلمين التي كان رموزها، وخصوصاً الشيخ بشير الإبراهيمي ينادون بالتعريب والأسلمة. وهذه الجماعة متأثّرة بفكر مالك بن نبي

جبهة الإنقاذ الإسلامية في تونس. هي جماعة أصولية ثورية تونسية جديدة نسبياً تدعو إلى العمل المسلّح وتتبنّى وجهات نظر متشددة وتعارض برنامج حركة النهضة. تُصدر منشوراتها من فيينا وتوزّع في جميع أنحاء أوروبا من خلال البريد الإلكتروني. تتبنّى طريقة أهل السنة والجماعة وتدعو إلى الجهاد المسلّح. ينسب بعض المراقبين صعود هذه الجماعة إلى الحبيب الضاوي، الذي ارتكب العديد من أعمال العنف ضدّ المؤسسة السياحية في تونس. ويشاع أن الشخصية البارزة الجديدة هي محمد الحراني، وهو سلفي ناشط جداً في المدن الأوروبية.



جبهة التحرير الإسلامية. هي منظمة سرية أردنية ادعت مسؤوليتها عن انفجار 5 جويلية 1990، لمصنع كيميائي أمريكي في تكساس بالولايات المتحدة الأمريكية.

الجبهة الوطنية لإنقاذ ليبيا. بدأت الجبهة في 1981 بقيادة محمد يوسف مقريف.

الجماعة الإسلامية في لبنان. هذه الجماعة الأصولية أسّست في عام 1964 في طرابلس من قبل أعضاء شبان في عباد الرحمن.

الجماعة الإسلامية المسلحة أو الجماعة الإسلامية السلفية المسلحة أو الحركة الإسلامية المسلّحة منذ بداية الحرب الأهلية في الجزائر، كانت هناك وجهتا نظر أصوليتان بالنسبة إلى الحاجة للنشاطات المسلّحة. الأولى ممثّلة بالجبهة الإسلامية للإنقاذ التي شكّلت الحركة الإسلامية المسلّحة. هذه الحركة كانت برئاسة عبد القادر شبوطي الذي ساعده في القيادة سعيد مخلوفي، محمد سعيد وعبد الرازق رجام.

جماعة الجهاد الإسلامي. اسّسها محمد عبد السلام فرج سنة 1979. وأصبحت مركزاً تنظيمياً لثلاث مجموعات. سمحت الجماعة لنفسها بنهب المحلات التي يمتلكها مسيحيون لكي تموّل نشاطاتها.

جماعة العدل والإحسان. يرأسها عبد السلام ياسين، وهي تعتقد أن العدالة مطلب شعبي وأمر إلهي. أما الإحسان فيجب أن يتحول إلى برنامج تربوي من أجل العناية بالفرد وبالجماعة. تأثّر ياسين بالخطاب السياسي المتشدد لسّيد قطب.

جماعة العزلة الشرعية. هذه الجماعة الأصولية المصرية آمنت بمبادئ الجاهلية والحاكمية لكنها رفضت إقرار استعمال العنف



لتحقيق الأهداف السياسية والدينية. يعتقد أعضاء هذه الجماعة بوجوب عزل أنفسهم نفسياً عن أمراض المجتمع، ويؤمنون بالحاجة إلى إخفاء أهدافهم الحقيقية.

جماعة الفنية العسكرية. كانت هذه الجماعة بقيادة صالح سرية الذي استهدف إسقاط النظام المصري، والذي ولد في فلسطين وانضم إلى حزب التحرير الإسلامي الذي أسسه تقي الدين النبهاني كردّ فعل على اغتيال حسن البنا مرشد الإخوان.

جمعية الإصلاح الإجتماعي في اليمن. أصبحت هذه الجمعية نشيطةً أثناء الثمانينات في اليمن ودعت لبرنامج معتدل. خرجت من عباءة الإخوان المسلمين في اليمن أثناء الستّينات وأسّسها عدة عائلات متدينة عدنية من التجار

جمعية الإصلاح الاجتماعية في الكويت وجمعية إحياء التراث والحركة الدستورية الإسلامية تفرّعت عن الإخوان المسلمين في الكويت في أوائل الستّينات. التي كانت فرعا للإخوان في الإمارات العربية المتحدة التي اسّسها سنة 1951 بعض المعلمين المصريين.

جمعية تحرير الأرض المقدسة. هذه المنظمة السياسية السرية كانت ناشطة في المملكة العربية السعودية أثناء منتصف الستينات. نفّذ أعضاؤها هجوماً مسلّحاً على المصالح الحكومية ومراكز شركة النفط العربية الأمريكية.

جمعية التراث الثقافي الإسلامي. دعت إلى رفض الغرب والأساليب الغربية في القيادة السياسية معتبرة أنها تفضي إلى تحطيم الأخلاق الإسلامية. وهي تُميّز بين الحاجة إلى الالتزام الديني والحرية الدينية.



جمعية التضامن الإسلامي الجزائري. رئيسها أحمد سحنون، وتتكوّن من التحالف بين الحزب الجزائري الإسلامي والمجموعات الإسلامية الصغيرة الأخرى. شكّلت الجمعية بعدما حلّت الجبهة الإسلامية للإنقاذ.

الجمعية الثقافية الاجتماعية. هذه المنظمة الأصولية الشيعيّة كانت ناشطة في الكويت أثناء الثمانينات وكانت ناقدة للنظام.

جمعية الشباب الحرّ. هذه المنظمة السياسية السرية كانت ناشطة في البحرين بعد إخماد حركة الإصلاح 1938.

جمعية الشبان المسلمين. أسّست سنة 1927 على شاكلة جمعية الشبان المسيحيين، احتجاجاً على الهيمنة المسيحية على الوظائف المدنية في فلسطين، نتيجة لسياسة بريطانيا لإذكاء حدة الخلافات بين فئات المجتمع. تحولت في أوائل الثلاثينات إلى ممثل سياسي رئيسي للفلسطينيين.

جمعية الشبيبة الإسلامية. نتجت عن التوسّع الديني في المغرب وضعف القوى الوطنية إضافة إلى المشاكل الاجتماعية المتزايدة. أسس عبد الكريم مطيع مع مجموعة دينية سنة 1969 هذه الجمعية التي كانت الحركة الأمّ ورائدة الإحياء الإسلامي الحديث في المغرب.

جمعية العلماء المسلمين. أسستها مجموعة من خريجي مؤسسات تعليم تقليدية باعتبارها حركة إصلاحية في العشرينات وحُلت سنة 1956 . سارت على خطى جمال الدين الأفغاني ومحمد إقبال ومحمد عبده. كان الزعيمان الأكثر أهميةً فيها هما عبد الحميد بن باديس وخليفته، البشير الإبراهيمي.



جمعية المحافظة على القرآن تأسست سنة 1970 في مسجد الزيتونة في تونس. ثمّ تحولت إلى حاضنة لحركة الاتجاه الإسلامي، حركة النهضة الإسلامية لاحقا بقيادة راشد الغنوشي. في البداية، دعمت السلطة هذه الحركة لكي تتصدىّ للمجموعات اليسارية في الحرم الجامعي.

جند الله في لبنان. هي جماعة مسلّحة صغيرة في حيّ أبو سمرا في طرابلس، لبنان..

جند الله في مصر. هي أحدى الجماعات الأصولية الثورية في مصر. راجع: الأفغان العرب.

الجهاد الإسلامي ظهرت سنة 1990 برئاسة الشيخ أسعد التميمي. وهي جماعة فدائية، اعتقلت السلطات الأردنية العديد من أعضائها الذين اتهموا بارتكاب أعمال إرهابية ضدّ السيّاح الأجانب. تربط مصادر أمنية أردنية هذه الحركة بالجهاد الإسلامي اللبناني.

الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة. نشأت بعد حرب 1967 التي شكلت نقطة تحوّل أساسية في تطور الحركات الإسلامية عامة.

الجهاد الإسلامي في لبنان. يعتبره البعض جزء من حزب الله في لبنان. وقد تورط في تفجير السفارة الأمريكية في بيروت ومقر "المارينز" العاملة في القوات الدوليّة وكذلك في اختطاف بعض الأجانب.

الجهاد الإسلامي في ليبيا. تشكّل في أوائل السبعينات على أساس عقائدي مشابه للجهاد الإسلامي في مصر. حاول القذافي في 1973



و1986 – 1987 تقويض بنيته السرية بعد ارتكابه أعمالا إرهابية. يبدو أنه أصبح بعد الثورة أكثر قوة ونشاطاً.

الجهاد الإسلامي في السعودية. مدعوم من إيران لإسقاط النظام السعودي وتأسيس دولة إسلامية ثورية.

جيش محمد. جماعة فدائية سرية ظهرت سنة 1991 في الأردن برئاسة سميح أبو محمد.

الحرس الثوري. أسّس لحماية الثورة الإيرانية سنة 1979. ساعدت آية الله الخميني في الوصول إلى السلطة. أصبح الآن جزءاً متكاملاً في النظام العسكري، لكنه ما زال يتمتّع ببعض الاستقلال والحرية.

الحركة الإسلامية في لبنان. أعلنت هذه الحركة السرية عن وجودها في منشور سنة 1983، لكن زعيمها، صادق الموسوي، كان ناشطاً منذ السبعينات. سبقت هذه الحركة الغامضة حزب الله في ندائه للإقامة الفورية للدولة الإسلامية في لبنان

الحركة الإسلامية الكردية. يُعتقد أنّ نمو الحركة الإسلامية الكردية كان نتيجة لتدمير صدام حسين مدينة حلبجة في كردستان سنة 1988 باستعمال السلاح الكيمياوي الذي أدّى إلى موت 5000 كردي.

الحركة الإسلامية للجزائر. تبنت هذه الحركة الجزائرية الأصولية منهجاً عنيفاً تجاه النظام، وكانت تعمل بسرية في فترة (1982 – 1987). كان للعديد من المنتسبين إليها أدوار مهمة في الجبهة الإسلامية للإنقاذ. في عام 1987، انتهت الحركة عندما توفي بويعلي.



حركة أمل الإسلامية. انشقت عن حركة أمل اللبنانية المنظمة الأمّ في جوان 1982 برئاسة حسين موسوي عندما وافق رئيسها نبيه برّي على المشاركة في لجنة الإنقاذ التي شكّلتها الحكومة اللبنانية بعد الاحتلال الإسرائيلي.

حركة التجدد الإسلامي. هي فرع من جمعية المحافظة على القرآن. تأسست سنة 1978 بائتلاف فضفاض بين الأصوليين الذين بدأوا بالتعبير عن شكاوى اقتصادية وسياسية يعانيها العديد من التونسيين. كان إطار معارضتهم لسياسة الحكومة ينطلق من رؤية دينية.

حركة تحرير إيران. دعيت الحركة أحياناً حركة حرية إيران. أسّسها في 1960 مؤيدو تحالف جبهة محمد مصدّق الوطنية، أي مهدي بازركان والسّيد محمود طالقاني.

حركة التوحيد الإسلامي في لبنان. هذه الحركة السنيّة المتشددة هي الأكثر أهميةً في طرابلس، لبنان. أسّست سنة 1982، بزعامة سعيد شعبان، العضو السابق في الجماعة الإسلامية.

الحركة الشعبية.

اسّسها أبراقش حدو باعتبارها حزبا بربريا في المغرب في أكتوبر 1987. وتمتّعت بدعم وليّ العهد (الحسن الثّاني) لمواجهة التأثير المتزايد لحزب الاستقلال (*). رخّص لها قانونيا في فيفري 1959، بعد إصدار قانون تعدد الأحزاب في المغرب.

الحركة الشعبية الدستورية الديموقراطية. بدأت في منتصف الخمسينات في المغرب بتشجيع من القصر لموازنة قوّة حزب



الاستقلال. أصبحت لها شعبية وحافظت على درجة من الاستقرار والانسجام ضمن القيادة، خصوصاً بين الزعيمين الرئيسيين، المحجوبي أحردان وعبد الكريم الخطيب.

الحركة العربية الإسلامية الديموقراطية . أسسها في الأردن في عام 1990 يوسف أبو بكر. رفضت هذه الحركة الماركسية والرأسمالية والتزمت بالقرآن والسنة كمصدر شامل وحيد للاعتقاد، وللحياة وللحلول السياسية والاقتصادية والاجتماعية

حركة المجاهدين في المغرب. أسّسها سنة 1970 عبد العزيز النعماني وأصوليين آخرين متورطين في اغتيال عمر بن جلّون. عملت بسرية بأسماء مختلفة، مما أدّى إلى نوع من التداخل بينها وبين منظمات إسلامية أخرى، وخصوصاً جمعية الشبيبة الإسلامية.

حركة المجتمع الإسلامي: حماس. حزب أصولي جزائري أسّسه سنة 1990 محفوظ نحناح. يتنافس على استقطاب الجمهور الإسلامي مع الجبهة الإسلامية للإنقاذ ويتبع سياسات مهادنة تجاه الدولة. لم يدعم الجبهة في الانتخابات التشريعية لأنها رفضت الدخول في التحالف الإسلامي الذي دعا إليه.

حركة النهضة الإسلامية في تونس. أسست مجموعة من الاسلاميين الناشطين داخل جمعية المحافظة على القرآن، التي كانت تشجيعها السلطة التونسية، حركة الاتجاه الإسلامي سنة 1980، كحزب سياسي. وتحولت بسرعة كبيرة إلى قوة في الساحة السياسة التونسية.



منذ تأسيس الحركة، بدأت الحكومة باتخاذ اجراءات صارمة ضدّ ناشطيها، وصلت أوجها في الاعتقالات الواسعة سنة 1987 وتفكيك معظم هياكل الحركة التنظيمية. واستجابة لرغبة الرئيس الحبيب بورقيبة صدرت أحكام بالإعدام على بعض زعماء الحركة. وفي ديسمبر 1987، منح الرئيس الجديد، بن علي، عفوا شمل أعضاء الحركة وزعيمها راشد الغنوشي (*). ثم

وما لبثت الحركة، التي أصبحت حركة النهضة الإسلامية سنة 1989، أن اصطدمت مع بن علي وعاد العديد من رموزها إلى السجن ومضى آخرون إلى المنفي الاختياري. واستمرت العلاقة على هذه الحال حتى قيام الثورة وهروب بن علي. ووصلت النهضة إلى الحكم إثر انتخابات 23 أكتوبر 2011 ضمن تحالف ثلاثي.

يعتبر راشد الغنوشي، زعيم الحركة الرئيسي ومفكرها، وينعته بعض المتعاطفين معه بأنه "معتدل" ويمكن العثور ضمن كتاباته وأقواله على طروح متناقضة احيانا، وهو ما يعدّه بعض خصومه من قبيل "ازدواجية الخطاب".

حركة النهضة الإسلامية في الجزائر هي فرع للإخوان المسلمين في الجزائر، تأسّست سنة 1990 بقيادة عبد الله جاب الله، عندما رفضت جبهة الإنقاذ الإسلامية دعوة محفوظ نحناح إلى تحالف إسلامي. وهي تتبع طريقاً وسطاً بين "حماس" و"جبهة الإنقاذ الإسلامية".

الحزب الإسلامي. حزب معروف بمعاداته للشيوعية العراقية، وهو مدعوم من رجل الدين الشيعي محسن الحكيم. عارض الحزب



الإسلامي حكم عبد الكريم قاسم الذي رفض أولاً الترخيص للحزب ثم عاد ووافق على إعطائه الإجازة فيما بعد.

حزب الله. هذا التعبير القرآني يستخدمه الأصوليون لوصف أنفسهم، كما يصفون معارضيهم بحزب الشيطان. ويعتبر الأصوليون المتشددون أكثر المسلمين ومجتمعاتهم ودولهم غير مسلمة وجاهلية الخ... يشرّع المتشددون الجهاد ضدّ الكثير من المسلمين الذين يعتبرونهم من مواطني دار الحرب.

حزب الله في تركيا. تستعمل منظمتان متنافستان نفس الاسم. الأولى تدعى جماعة منزيل بقيادة فيدان غونغور، تصنفها المخابرات التركية موالية لإيران. ويعتقد أنّ المجموعة الثانية التي يقودها حسين ولي أوغلو، خريج العلوم السياسة في أنقرة، تحظى بتأييد الحكومة. تقاتلت المجموعتان سنة 1994 وقتل حوالي 94 فرداً.

حزب الله في لبنان. ظهر علناً بعد الاجتياح الإسرائيلي للبنان سنة 1982. ويعتبر محمد حسين فضل الله المرشد الروحي للحزب.

حزب الله في ليبيا. هو حزب أصولي يلّفه الغموض. لا معلومات دقيقة متوفرة عنه.

حزب الله في السعودية. يُعتقد أنّ حزب الله في لبنان كان لديه فرع آخر يعرف بالجهاد الإسلامي الذي كان ينشط أيضاً في المنطقة الشرقية الشيعيّة في السعودية في نهاية الثمانينات.

حزب الأمة في الجزائر. أسّست هذه الجماعة الأصولية الجزائرية سنة 1989. لم تشارك في انتخابات عام 1991. كما لم تشترك إلا



في القليل من النشاطات العامّة ولا يبدو أن لها قاعدة قوية. تعتقد المجموعة أنّ التوفيق بين الإسلام والحداثة ممكن بتطوير الشورى.

حزب الأمة في مصر. أسّسه أحمد الصباحي قبل انتخابات 1984 المصرية البرلمانية. كان يعتقد في ذلك الوقت بأنّه أراد تشكيل حزب يسمح لمرشّحي الإخوان المسلمين المصريين بالترشح باسمه. لكن تحالف الإخوان المفاجئ مع حزب الوفد جعل حزب الأمة غير ضروري.

حزب الأمة في موريتانيا. تأسّس سنة 1991 ويرتبط بعلاقات جيدة مع الإخوان المسلمين في موريتانيا. وهو يدعو إلى تطبيق الشريعة والتأكيد على الهوية العربية والإسلامية.

حزب التجمع اليمني للإصلاح وحزب الله في اليمن تأسّس هذا الحزب في سبتمبر 1990 من اعضاء في تنظيم الإخوان المسلمين بزعامة الشيخ عبد الله الأحمر ، وهو رئيس لعدة عشائر. أصبح الإصلاح ثاني أقوى حزب في اليمن بعد انتخابات 1993.

حزب التحرير الإسلامي. أسّست مجموعة من رجال الدين حزب التحرير الإسلامي في القدس بعد أن انشقوا عن الإخوان سنة 1952 بقيادة الشيخ تقي الدين النبهاني، أحد أتباع الحاج أمين الحسيني الشخصية الفلسطينية القومية المناهضة للهاشميين.

حزب التحرير الإسلامي في تونس. تشمل أهدافه إقامة الخلافة. اعتقل بعض أعضائه وحوكموا سنتي 1983 و 1985 وكان بعض هؤلاء ضبّاطا في الجيش.



حزب التحرير الإسلامي في ليبيا. فرع لحزب التحرير الإسلامي الأردني. نشط سرا في ليبيا، وفي عام 1984، نُفّذ الاعدام شنقا في القادة الطلاب المنتمين إليه في حرم جامعة الفاتح.

حزب التحرير في تركيا. هذا الحزب السرّي جداً هو واحد من أقدم الجماعات الأصولية الثورية في تركيا.

حزب جبهة العمل الإسلامي. أسّس سنة 1992 كجناح سياسي للإخوان المسلمين في الأردن. أمينه العام الأول كان إسحاق أحمد الفرحان ويشبه برنامجه السياسي برنامج الإخوان المسلمين. لم ينشر الحزب أي صحيفة.

الحزب الجمهوري. هو بقيادة الشيخ صادق الأحمر، ابن الشيخ عبد الله الأحمر. الحزب الجمهوري كان عضو جماعة أخرى معروفة بالأحزاب الموقعة على الإعلان، وهو مكوّن من الأحزاب التي وقّعت إعلاناً لمحاولة وضع حدود للنقاش المدني على مستقبل الجمهورية الجديدة لليمن.

الحزب الجمهوري الإسلامي. أو حزب الله الإيراني تأسّس الحزب بعد أسبوع من الثورة الإيرانية سنة 1979، وكان بقيادة آية الله بهشتي، وهاشمي رفسنجاني، الرئيس السابق لإيران، وآية الله علي خامنئي، الزعيم الروحي الحالي لإيران.

حزب الحق الإسلامي. اسّس في سبتمبر 1990، والناطق باسمه المحامي جمال المولاواني. لا يعتبر حزب الحق الإسلامي نفسه في منافسة مع الأحزاب الإسلامية الأخرى. تتشكل مرجعيته الأيديولوجية الرئيسية في الدعم الكامل للوحدة الشاملة للأمة الإسلامية والعربية.



يشرّع حزب الحق الإسلامي كل الوسائل السلمية والعنيفة لإنجاز هذه الوحدة.

حزب الحق في اليمن. هذا الحزب أسّسه أحمد الشامي وجماعة العلماء والقضاة الدينيين بعد توحيد اليمن في عام 1990..

حزب الدفاع عن الإسلام. تأسّس في اسطنبول في جويلية 1946. وبسبب دمجه الدين بالسياسة، فقد خرق القوانين التركية، فحلته السلطات في سبتمبر 1946، أي بعد أقل من شهرين على تأسيسه.

الحزب الديموقراطي الإسلامي. أسس رفعت أتيلهان الكاتباً المعادي للساميّة حزب المحافظين التركي في 1947، ثم أسّس الحزب الديموقراطي في اسطنبول، في أوت 1951. حوكم سنة 1952 بسبب إثارة النعرات الطائفية، ويبدو أن نشاطه قد توقّف بعد ذلك الوقت.

حزب الرفاه. أسّس في عام 1983 برئاسة علي تركمان، وهو محام. عندما رفض مجلس الأمن القومي تعيينه، خلفه أحمد تكدال، وهو رجل أعمال ومسؤول ديني سابق. في عام 1987، وبعد رفع الحظر عن القادة السياسيين لمرحلة ما قبل عام 1980 أصبح نجم الدين أرباكان، الرئيس السابق لحزب السلامة الوطني، رئيسا للحزب.

حزب السلامة الوطني. هذا الحزب الإسلامي التركي كان نتيجة إعادة هيكلة حزب النظام الوطني الذي حلّ عام 1971. وقد أسّسه في أكتوبر 1972، 19 شخصاً ارتبط أغلبهم بحزب النظام الوطني. ومؤسسه نجم الدين أرباكان.



حزب الشعب الجزائري. أسسه مصالي الحاج، ليخلف حزب نجم شمال أفريقيا، الذي أسّسه أيضاً مصالي سنة 1926. وكان الحزب الجزائري الأول الذي دعا إلى استقلال الجزائر. وركّز اهتمامه على تطوير القضايا الإسلامية ودعم الجهود لإنعاش اللغة العربية. دعا الحزب إلى الجهاد ضدّ القوّة الاستعمارية.

حزب الشعب الجمهوري الإسلامي في إيران. أسّس الحزب سنة 1979 مؤيدون لآية الله محمد شريعت مداري، المنافس الديني الرئيسي لآية الله الخميني في الثورة الإيرانية. ومع أنّ الحزب دعم فكرة الجمهورية الإسلامية، إلا أنه عارض بشدّة مبدأ الولي الفقيه.

حزب العمل الإسلامي في اليمن. أسّسه إبراهيم بن محمد الوزير مباشرة بعد توحيداليمن سنة 1990. ويهدف الحزب إلى تطبيق تعاليم الإسلام وربط فهم الدين بالتقدّم في تطوير مجتمع خيّر. ومصادر فكره في تفسير الاسلام هي القرآن، والحديث الصحيح والإجماع والروح العامّة للدين.

حزب النظام الوطني. أسّسه نجم الدين أرباكان في ديسمبر 1970 كان الحزب الشرعي الأول في تركيا الجمهوري الذي دعا إلى اعتماد الإسلام في سياساته.

حماس: حركة المقاومة الإسلامية في فلسطين. في أوائل الثمانينات، طوّر الإخوان المسلمون في فلسطين مركزهم في الجامعة الإسلامية في غزة واشتبكوا بشكل مستمر بالقوات العلمانية لمنظمة التحرير الفلسطينية. وأصبح الشيخ أحمد ياسين زعيم المقاومة الإسلامية، في عام 1997 وخالد مشعل رئيسا للمكتب السياسي لحماس، في عمّان.



الدعوة الإسلامية في العراق. أسسته مجموعو من رجال الدين الشيعة سنة 1968. استلهم فكره من آية الله محمد باقر الصدر، الذي دعا إلى العودة إلى المبادئ الإسلامية في العدالة السياسية والاجتماعية. في عام 1979، وأثناء الاضطرابات في النجف وكربلاء، كشفت الحكومة عن حزب الدعوة، الذي كرّس نفسه لإسقاط النظام عبر تلقيه الدعم من إيران..

الدعوة في الكويت والمملكة العربية السعودية. هي حركة سياسية شيعيّة سرية كانت ناشطة في الكويت والمناطق الشرقية من السعودية في السبعينات والثمانينات. دعت إلى تأسيس الجمهوريات الإسلامية على انقاض النظم الخليجية.

رسائل النور. أسس بديع الزمان سعيد النورسي حركة إسلامية تركية. لم تعتبر هذه الحركة منفصلة عن المجتمع بل كجماعة من المسلمين الذين يدعون الآخرين إلى الله.

طلائع الفداء. جماعة إسلامية مسلحة بزعامة محمد حبيب الأسود سنة 1987، الذي اتهم بالتخطيط للإطاحة بالنظام وتأسيس الأمة الإسلامية. بعد 7 نوفمبر، أخلي سبيل الأعضاء المعتقلين من طلائع الفداء.

الطلائع المقاتلة. هذه الخلايا السرية للأعضاء المتشددين في الإخوان المسلمين في سوريا ظهرت في حماه في أواخر الستّينات بزعامة مروان حديد الذي درس في القاهرة وتأثر بفكر سيد قطب.

عصبة الأنصار الإسلامية. أسّسها الشيخ هشام الشريدي في 1985 وتحالف مع المنظمات الفلسطينيّة التي عارضت ياسر عرفات. أقام



معسكر تدريب في شرق صيدا. عندما قتل شريدي في عام 1991، أصبح أبو محجن أمير الجماعة..

قوات السلفية في مصر. هي الجماعة الرئيسية الثانية في مصر بعد الإخوان المسلمين، لكنها ليست بجماعة أصولية. والدعوة السلفية تعود إلى جماعة أنصار السنة النبوية التي انشقت عن الجمعية الشرعية بسبب الاختلاف حول وسائل الدعوة الإسلامية أثناء الخمسينات. وعقيدة هذه الجماعة هي تقليدية جداً.

الكتلة الإسلامية. تتكوّن من جماعة غير رسمية من الممثلين الشيعة في الجمعية الوطنية البحرينية التي كانت نشيطة في السبعينات وانحدرت في الوقت الحالي.

منظمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. بقيادة الشيخ يوسف البدري في المعادي وحلوان، ضواحي القاهرة. اعتقل عشرون من أعضائها في أحداث سبتمبر 1981 بتهمة الطائفية. وهي إحدى الجماعات الأصولية الثورية الهامشية التي ما زالت نشيطة.

المنظمة الثورية الإسلامية في شبه الجزيرة العربية. منظمة شيعيّة سرّية كانت تنشط في شرق السعودية بُعيد الثورة الإيرانية سنة 1979. يُعتقد أنّ له، مثل الجهاد الإسلامي في السعودية، صلات بحزب الله في لبنان بالإضافة إلى الجماعات السياسية الشيعيّة الأخرى في الخليج.

منظمة الجهاد في اليمن. إحدى المنظمات الأصولية المتشددة في اليمن التي حاولت تنفيذ هجمات عنيفة ضدّ معارضيها السياسيين مثل صالح عباد مقبل، عضو المكتب السياسي للحزب الاشتراكي.



منظمة الحركة الإسلامية. زعمت الحكومة التركية بأنّ هذه المنظمة ارتكبت العديد من اغتيالات الصحفيين والمثقّفين المشهورين. زعيم المنظمة، عرفان تشاغرجي، اعتقل في آذار/ مارس 1996.

المنظمة الدولية للإخوان المسلمين. أسسها الإخوان المسلمون في مصر في اجتماع لمجلس الشورى لكي تعلن القرارات العامّة المتعلقة بأهداف الإخوان، خصوصاً في أوقات الأزمات والمشاكل التي قد تعترض فرعا معيّنا في بلد ما.

منظمة الشيخ عبد الله السماوي. عرف الشيخ التصاقه المباشر ونشاطاته مع أكثر زعماء الجماعات الأصولية الثورية والمتشددة الذين يستعملون العنف لتغيير الوضع الراهن. كما أن مبادئه عن الحاكمية والجاهلية والتوحيد مشتقة من مبادئ سيد قطب وأبي الأعلى المودودي

منظمة العمل الإسلامي في البحرين. كان لهذه المنظمة السياسية الشيعيّة البحرينية دور سياسي نشيط في السياسة البحرينية أثناء أواخر السبعينات وفي الثمانينات. دعت المنظمة إلى التغير الجذري للنظام الاجتماعي والاقتصادي المحلّي.

منظمة العمل الإسلامي في العراق. منظمة سياسية شيعيّة أسّست سنة 1964 في كربلاء. بدأت أعمالها السياسية تحت اسم الشيرازيون، نسبة إلى اسم عائلة قائد المنظمة الشيرازي. أسّس محمد الشيرازي المنظمة بعدما لم يوفق بالحصول على رتبة المجتهد بسبب صغير سنّه.

منظمة مجاهدي شعب إيران. راجع مجاهدي خلق.



منظمة مقاتلي الشرق الإسلامي الأعظم. هذه المنظمة التركية بدأت في 1975 ودعمت حزب السلامة الوطني. زعيمها صالح ميرزا بيه أوغلو الذي دعا إلى ثورة عامّة إسلامية.

المؤتمر القومي الإسلامي. هو عبارة عن منظمة واسعة تحاول إيجاد البرامج المشتركة بين القوميين العرب والأصوليين. عقد مؤتمره السنوي الأول في أكتوبر 1994 في بيروت وحضره ممثلون عن الحركات الإسلامية والقومية من جميع أنحاء الوطن العربي. وبينما لّخص أحمد صدقي الدجاني برنامج القوميين، لّخص محمد حسين فضل الله البرنامج الأصولي.

المؤتمر القومي البحريني. تكوّن من بحرينيين ستّة مهمين في عام 1923 لكي تدعو إلى إنهاء السيطرة البريطانية على شؤون البلاد، وعودة الحاكم، وبدء العمل بمجلس استشاري أو مجلس الشورى.

الوهابية. اسس هذه الحركة محمد بن عبد الوهاب الذي استندت دعوته على الطبيعة الشاملة والأبديّة للإسلام.



المؤلف

عبد المجيد الشرفي ، مولود بصفاقس في 7محرم 1361 / 24 جانفي- يناير 1942

متحصل على الصنف الثاني من وسام الاستحقاق التربوي.

العنوان :جباس البرج 2032- سبالة بن عمار ، (تونس) الهاتف : 31131042

الشهائد

ـ الباكالوريا، الجزء الأول 1959 ، الجزء الثاني 1960

-الإجازة في اللغة و الآداب العربية ، تونس 1963

-التبريز ، برتبة أول، باريس 1969

-دكتوراه الدولة في الآداب ، تونس 1982

الوظائف

ـ أستاذ بالمعاهد الثانوية ، 1963 ـ 1968

- مساعد ثم أستاذ مساعد بدار المعلمين العليا بتونس ، 1969 - 1982

- أستاذ محاضر بكلية الآداب و العلوم الإنسانية بتونس ، 1982 - 1986

- أستاذ الحضارة العربية والفكر الإسلامي بجامعة منوبة، كلية الآداب (إشراف على أكثر من 50 أطروحة ورسالة، ومشاركة في عدد مماثل من لجان المناقشة)، 1986 - 2002

- رئيس قسم العربية بدار المعلمين العليا بتونس ، 1977

- عميد كلية الآداب و العلوم الإنسانية بتونس ، 1983 - 1986



- رئيس اللجنة القطاعية لإصلاح برامج العربية بوزارة التربية ، 1987 ـ 1988
- مكلف بمهمة تنسيق الإصلاح الجامعي بوزارة التعليم العالي والبحث العلمي، 1988-89
- عضو لجنة انتداب الأساتذة المحاضرين في العربية 1988-1993 و1996-1999
- رئيس لجنة انتداب المساعدين في العربية 1990-1991
- عضو اللجنة الاستشارية لأساتذة التعليم العالي 1992-1997 و2001-2000
- رئيس لجنة انتداب الأساتذة المحاضرين 2001-2000
- عضو لجنة جائزة 7 نوفمبر للإبداع 1989-1990
- عضو المجلس التنفيذي لمنظمة الإيسسكو (الرباط) ، 1992 ـ 1993
- عضو المجلس الاستشاري لمركز الدراسات الاسلامية بالقيروان ، 1992 ـ
- عضو لجنة المتابعة لمعهد البحوث حول المغرب المعاصر (IRMC)، 1993 ـ 2002
- عضو اللجنة الوطنية للتقييم ، 1993 - 1996.
- عضو المجلس الاقتصادي والاجتماعي ، 1993 - 1997
- عضو المجلس العلمي للأكاديمية المغاربية للعلوم بطرابلس ، 1993 -
- رئيس لجنة مناظرة التبريز في اللغة والآداب العربية، 1995-1998
- رئيس لجنة انتداب متفقدي التعليم الثانوي في التربية والتفكير الإسلامي 1994 ـ 1998
- رئيس لجنة مناظرة الكفاءة للتعليم الثانوي في التربية والتفكير الإسلامي 1999
- صاحب كرسي اليونسكو للأديان المقارنة بجامعة منوبة ، 1999 ـ 2003



ـ عضو لجنة القراءة والتقويم لسلسلة «دراسات» في جامعة الزيتونة 1996-1999

- باحث بمعهد الدراسات المتقدمة ببرلين (Wissenschatskolleg zu Berlin) 1999 ـ 2000

- عضو الأكاديمية التونسية بيت الحكمة، 2012

-عضو هيئة التحرير أو الهيئة الاستشارية بمجلات ايبلا (تونس) وإسلاميات-مسيحيات (رومة) والمجلة العربية لحقوق الإنسان (تونس) وآداب القيروان (القيروان) ومقدّمات (المغرب) ودراسات مغاربية (المغرب)

ـ مدير سلسلة «معالم الحداثة» الصادرة عن دار الجنوب ، تونس .

الكتب المنشورة

1- **مقامع الصلبان** ، للخزرجي ، تونس، مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، 1975 (تحقيق - نفد)

2 - **الرسالة العسجدية في المعاني المؤيدية** ، للصنعاني ، تونس-طرابلس ، الدار العربية للكتاب 1976 (تحقيق - نفد)

3 - **الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/ العاشر،** تونس-الجزائر، 1986. ط2 بيروت، دار المدار الإسلامي 2006.

4- **الإسلام و الحداثة** ، تونس، الدار التونسية للنشر 1990 ، ط2 ، 1991 ، ط3، دار الجنوب 1998، ط4، بيروت، دار المدار الإسلامي 2009 (ترجمة فارسية بتهران 2004، وإنقليزية بتونس 2011).

5- **لَبِنات**، تونس، دار الجنوب 1994؛ ط 2، 2011؛ ج 2 و3، تونس، دار الجنوب 2011.

6 ـ **ظواهر حضارية في تونس القرن العشرين**، كلية الآداب بمنوبة، 1996 (إشراف)



7 ـ المسلم في التاريخ، ج1، كلية الآداب بمنوبة، 1998 وج2، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء، 1999 (إشراف)

8ـ **تحديث الفكر الإسلامي**، الدار البيضاء، دار الفنك، 1998؛ ط2، بيروت، دار المدار الإسلامي 2009 (ترجمة فارسية، تهران 2003)

9ـ **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، بيروت، دار الطليعة، 2001 ، ط2، 2008 (ترجمة فرنسية بدارAlbin Michel بباريس ودار الجنوب بتونس، 2004؛ ترجمة انقليزية بدار Edimburgh، 2009؛ ترجمة فارسية قيد الطبع)

10- ب. برجر، **القرص المقدّس** (تعريب، بالاشتراك)، تونس، مركز النشر الجامعي 2003

11- **في الشأن الديني**، دروس كرسي اليونسكو للأديان المقارنة 1999-2002، كلية الآداب بمنوبة، 2005، ط2 ، 2008 (إشراف)

12 ـ **الإسلام واحدا ومتعددا**، بيروت، دار الطليعة 2006 ـ 2010 (18 عنوانا) (إشراف)

13 ـ **مستقبل الإسلام في الغرب والشرق**، دمشق، دار الفكر 2008 (بالاشتراك مع مراد هوفمان)

14 - La pensée islamique. Rupture et fidélité, Paris, Albin Michel/Tunis, Sud Editions 2008

15 - **الثورة والحداثة والإسلام**، تونس، دار الجنوب، ط1 2011، ط2 2012، القاهرة 2012. ترجم إلى الفرنسية مع ملحق تونس، دار الجنوب 2012 بعنوان **Révolution, modernité, islam**

وعديد الإسهامات في المؤتمرات العلمية والمحاضرات بتونس والخارج، والفصول المنشورة بالعربية والفرنسية في كتب جماعية ومجلات علمية وجامعة.





عبد المجيد الشرفي

مرجعيات الإسلام السياسي

لا يزال الفكر الإسلامي عموما يواجه الصعوبات الكبيرة في التأقلم مع القيم والأوضاع الجديدة في حين استطاع الفكر الديني في مجتمعات أخرى التغلّب على مثل تلك الصعوبات فانتهى إلى قناعة تامة بأهمية فصل الدين عن الدولة.

ولعلّ في قصر فترة تلك المواجهة التي بدأت منذ ما يقارب القرن ونصف فقط ما يفسّر نسبيا حدّة التوتر بين مختلف الأطراف عندما يقع الحديث عن الإسلام السياسي ومرجعياته وعن الدين والدولة وعن المجتمع والعقيدة.

يستعرض الدكتور عبد المجيد الشرفي في هذا الكتاب كل المراحل التي مر بها التفكير السياسي الإسلامي باحثا عن المرجعيات والخاصيات معتمدا على تحليل مجمل مراحل نمو "الدولة في البلاد الإسلامية" ومبرزا علاقتها بالدين وتنوّعها في مختلف الفترات التاريخية.

الدكتور عبد المجيد الشرفي

دكتور دولة منذ 1982 من مواليد 1942 بصفاقس- تونس، أستاذ الحضارة العربية والفكر الإسلامي بجامعة منوبة، أنجز عدة مهام في الهياكل العلمية والتربوية، ساهم في تفعيل مراكز البحث والمؤسسات العلمية التونسية منها والعربية والعالمية، نشر عشرات المقالات والبحوث.

صدر له وبإشرافه 15 مؤلفا ومنها:

"الفكر الاسلامي في الرد على النصارى" عدة طبعات في 3 بلدان - "تحديث الفكر الاسلامي" الفنك 1998/ المغرب - طبعة أولى - "الثورة والحداثة والإسلام" دار الجنوب/ تونس 2011 و2012.

ترجمت بعض أعماله إلى لغات مختلفة من أهمها الفرنسية والفارسية.

ISBN 978-9938-886-22-1




تونس - بيروت - القاهرة